F29.2

THE GENERAL THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY
CHELSEA SQUARE, NEW YORK II, N. Y.

Dean Hoffman Fund

D & T BRN. DEC 23 '69

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/gnostiquesetgnos0000euge

GNOSTIQUES ET GNOSTICISME

ÉTUDE CRITIQUE DES DOCUMENTS

DU

GNOSTICISME CHRÉTIEN

AUX IIe ET IIIe SIÈCLES

PAR

EUGÈNE DE FAYE

DIRECTEUR D'ÉTUDES
A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Prix Bordin.)

2e ÉDITION AUGMENTÉE

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB (VIe)

1925

BAILLET (J.). Introduction à l'étude des idées morales dans l'Égypte antique, 213 pp. in-8, 1912 ..... 25 fr.

I : Introduction : intérêt, objet et méthode d'une étude sur la morale égyptienne. — II : Les sources : bibliographie. — III : Morale théorique et morale pratique. — IV : Le moraliste égyptien. — V : Fondements de la morale. — VI : Sanctions terrestres de la morale. — VII : Sanctions posthumes. — VIII : Conclusions. — Index.

BAILLET (J.). Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Egypte, 2 vol., 810 pp. in-8, 1912-13 ..... 60 fr.

Première partie. Le Roi (Divinité du Pharaon — Devoirs du roi envers les dieux — Devoirs du roi envers ses sujets — Pharaon souverain et protecteur — La guerre — Paix et fraternité — Pharaon bienfaiteur et vivificateur — La justice du roi — Les faveurs du roi).

Deuxième partie. Les sujets (Le culte du roi vivant, premier devoir des sujets — Autres devoirs des sujets : amours et services — Devoir des grands envers le roi — Devoirs des grands envers leurs inférieurs — Les subalternes — Petits esclaves — prolétaires) — Conclusion — Index nominum — Bibliographie des textes anciens — Index scriptorum recentiorum : *a*) Recueils de textes égyptiens. *b*) Collections de textes et d'études. *c*) Périodiques. *d*) Auteurs modernes — Index rerum — Tables des chapitres, 810 pp.

Les pp. 658 à 810 contiennent l'Index.

CAUWENBERGH (P. van). Etude sur les moines d'Egypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640), VIII, 195 pp. in-8, 1914 ..... 25 fr.

Les sources de l'histoire des moines d'Egypte de 451 à 640. — Les moines d'Egypte de 451 à 640. — Bibliographie. — Index.

[DELAPORTE (L.)]. Fragments sahidiques du Nouveau-Testament : Apocalypse, XIV pp. et 33 ff. n. ch. (65 pp.) in-8 autographié, 1906 ..... 12 fr.

[DELAPORTE (L) et H. GUÉRIN]. Fragments sahidiques du Nouveau-Testament : Evangile de Saint-Jean, XVI pp. et 48 ff. n. ch. (95 pp.), in-8, autographié, 1908 ..... 16 fr.

DEVAUD (E.). Etudes d'étymologie copte (première partie), VII, 72 pp., in-4, 1923 ..... 30 fr.

1 : Nouvelles étymologies. — 2 : nomenclature des mots coptes dont l'étymologie peut être considérée comme acquise (cette nomenclature sera contenue dans la seconde partie qui est actuellement sous presse).

GNOSTIQUES ET GNOSTICISME

ÉTUDE CRITIQUE DES DOCUMENTS

DU GNOSTICISME CHRÉTIEN

AUX IIe ET IIIe SIÈCLES

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Étude sur les idées religieuses et morales d'Eschyle, 1884.
Les Apocalypses juives, 1892 (Paris, Fisbacher).
De vera indole Pauli apostoli epistularum ad Thessalonicenses, 1892.
Clément d'Alexandrie, 1898, 2me édition, 1906 (Paris, Leroux). (Épuisé).
Introduction à l'étude du gnosticisme, 1903 (Paris, Leroux). (Épuisé).
Étude sur les origines des églises de l'âge apostolique, 1909 (Paris, Leroux). (Épuisé).
Gnostiques et gnosticisme, 1913.
Idéalisme et réalisme, 1921 (Bossard).

DROITS DE TRADUCTION RÉSERVÉS.

GNOSTIQUES ET GNOSTICISME

ÉTUDE CRITIQUE DES DOCUMENTS

DU

GNOSTICISME CHRÉTIEN

AUX IIe ET IIIe SIÈCLES

PAR

EUGENE DE FAYE

DIRECTEUR D'ÉTUDES
A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Prix Bordin.)

2e ÉDITION AUGMENTÉE

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB (VIe)

1925

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

AVANT-PROPOS

Les curieux de l'histoire du gnosticisme savent les services qu'a rendus en son temps la *Ketzergeschichte* d'Ad. Hilgenfeld. L'auteur y a rassemblé, analysé, expliqué tous les anciens textes ecclésiastiques qui nous renseignent sur les hérésies des premiers siècles. Avec les nouvelles recherches qu'ont amenées les années, cet excellent livre devait vieillir. Il laisse de côté, et pour cause, les écrits gnostiques coptes. L'étude qu'il donne des hérésies inédites des *Philosophumena* aurait besoin d'être entièrement refondue. L'auteur a adopté un plan qui reproduit le classement des écoles et des systèmes indiqué par les hérésiologues depuis Justin jusqu'à Hippolyte, mais qui, n'étant pas emprunté aux faits et aux documents authentiques, ne nous apprend rien du développement du gnosticisme, ni de son histoire réelle. Ce qu'on chercherait vainement dans l'ouvrage de Hilgenfeld, c'est une peinture un peu vivante des sentiments et des idées que l'on désigne par ce terme de gnosticisme. Avec l'auteur, on remue, on manipule, on étudie des documents, jamais on ne saisit l'âme qui sommeille dans ces vieux écrits.

Faire connaître les documents du gnosticisme chrétien, les classer dans l'ordre qui convient, en tirer tout le parti

possible, leur arracher ce qu'ils peuvent nous apprendre des hommes et des idées dont ils témoignent, et reconstituer ainsi, dans la mesure où elle peut l'être, l'histoire de l'hérésie au IIe et au IIIe siècle, voilà ce que nous avons tenté de faire. Il nous a semblé que, pour rechercher avec utilité et les obscures origines du gnosticisme chrétien, et l'influence qu'il a exercée sur le christianisme traditionnel, il importait avant tout de le bien connaître.

Avons-nous besoin de rappeler qu'aucun sujet n'est plus difficile à éclaircir, ni plus délicat à traiter? Multiples en pareille matière sont les chances d'appréciations inexactes et même d'erreurs matérielles. Ce sont là des imperfections auxquelles nous ne nous flattons pas d'avoir échappé. Aussi la critique compétente nous rendra-t-elle un réel service en nous signalant, soit les erreurs commises, soit les améliorations dont serait susceptible notre étude.

Paris, février 1913.

INTRODUCTION

PREMIER CHAPITRE

LE PROBLÈME

L'auteur de ce livre ne semble pas avoir réussi à bien faire comprendre son dessein. En général, ses critiques, trompés sans doute par l'ampleur de son étude, ont cru qu'il avait voulu écrire une histoire du gnosticisme. Ce qui paraissait justifier cette appréciation, c'est que le classement des documents gnostiques l'a tout naturellement amené à tracer les grandes lignes de l'évolution du gnosticisme lui-même. Cette esquisse, quelle qu'en soit la valeur, il l'a donnée, il ne pouvait la donner que sous bénéfice d'inventaire.

Comme tout le monde, l'auteur a commencé par ne voir dans le gnosticisme que la plus obscure des énigmes. C'était un chaos d'imaginations bizarres et inexplicables. Exemple mémorable des aberrations dont l'esprit humain en délire est capable ! N'est-ce pas ainsi que Renan lui-même jugeait le gnosticisme (1) ? Cependant dès 1903, l'auteur s'est convaincu qu'au fond le déchiffrement de l'énigme gnostique était une

(1) E. Renan, *L'Église chrétienne* les ch. IX et X et *Marc-Aurèle* le ch. VII.

affaire de méthode. Voici ce qu'il écrivait à cette date : « Il nous a semblé que le seul moyen de faire cesser la confusion serait de poser la question de méthode. Pour porter la lumière dans un sujet si obscur, hérissé de tant de difficultés, il importe avant tout de savoir comment on l'abordera. » ..... « Dégager de l'étude critique des sources du gnosticisme et des discussions auxquelles elles ont prêté, la méthode qu'il convient d'appliquer à notre sujet, voilà le but précis que nous nous sommes proposé. Cette méthode, nous en avons fait l'application à titre d'exemples, aux deux principales formes du gnosticisme. Nous avons ainsi mis le lecteur à même de juger de la méthode par les résultats qu'elle donne..... Il ne suffit pas d'appliquer à cette étude les principes généraux de la critique historique, elle comporte une méthode spéciale qu'il n'y a qu'à dégager des excellents travaux des dernières années. Pourquoi l'histoire du gnosticisme est-elle encore si obscure et si confuse en dépit de ces travaux? C'est parce qu'on n'y fait pas encore les distinctions nécessaires. On les ferait, si l'on appliquait aux recherches sur le gnosticisme les règles très simples qui découlent des travaux mêmes qui ont vu le jour, depuis que la critique historique s'est annexé l'ancienne littérature chrétienne »..... « Mettre en lumière ces règles qui doivent conduire les recherches sur l'histoire du gnosticisme, montrer par des exemples topiques ce que donnera l'application de ces règles, trier, classer, grouper les documents de cette histoire, par cela même en marquer les phases principales et les caractériser, voilà le but que nous nous proposons. Il ne s'agit pas d'esquisser, encore moins de faire l'histoire du gnosticisme ; il s'agit uniquement de présenter quelques indications relatives à la meilleure méthode d'en entreprendre l'étude ».

Cette méthode, il l'exposait et s'efforçait de la justifier dans son « Introduction à l'étude du Gnosticisme au IIe et au IIIe siècle ».

En effet, avant de tenter de faire l'histoire des spécu-

lations gnostiques, il fallait en étudier la documentation. Quelle confiance les hérésiologues méritent-ils ? Quelle est la valeur des écrits ou fragments d'écrits gnostiques qui ont survécu, quelle en est la provenance, quelle en est la date, ne sont-ce pas là les questions dont il fallait au préalable chercher la solution ? Dans ce genre, on ne possédait alors que l'excellent ouvrage de Hilgenfeld. Mais ce savant s'était borné à analyser les documents, à en expliquer les termes et le sens. Il n'avait pas essayé de les classer ni de dégager de ce classement les premiers linéaments d'une histoire critique du gnosticisme. C'est précisément cette étude que l'auteur du présent ouvrage a voulu faire.

Qu'on lui permette d'insister sur les avantages que procure l'application de la méthode qu'il a adoptée. Au surplus, un critique de la valeur de M. P. Monceaux en a reconnu les plus importants (1). Les anciennes études sur le gnosticisme, comme celle de Matter ou de Baur, n'avaient en général d'autre résultat que de décourager les chercheurs. C'est ce qu'avouait un esprit aussi pénétrant que M. E. Ménégoz (2). La sagacité de Renan lui-même n'est pas parvenue à dissiper l'obscurité de l'énigme gnostique. Les chapitres qu'il y a consacrés laissent subsister l'impression que les doctrines gnostiques, y compris celles de ses plus fameux docteurs, ne sont que les élucubrations d'imaginations en délire, ivres de spéculations métaphysiques. Certes le magistral ouvrage de Bousset a fait faire aux études gnostiques un notable progrès. Il a démontré avec éclat que le gnosticisme se rattache aux religions syncrétistes d'origine orientale. Pour le comprendre, il faut en quelque sorte le baigner dans l'ambiance religieuse du premier siècle. C'est ce qu'a fait le savant critique. Et cependant, il n'a pas réussi à éclairer les ténèbres qui enveloppent les sectes gnostiques et la pensée de leurs plus fameux docteurs. L'énigme demeure ; on

(1) *Journal des Savants*, trois articles 1914 janvier-mars.
(2) *Annales de Bibliographie théologique*, 15 mai 1904.

continue à se demander si le gnosticisme n'est pas un phénomène d'aberration mentale. C'est précisément l'impression qui se dégage du raccourci de tableau du gnosticisme que M. Alfaric a mis en tête de sa remarquable étude sur le manichéisme. Il n'a pas voulu reconnaître l'utilité d'une classification critique des documents gnostiques ; il a préféré s'en tenir au point de vue de M. Bousset. Le résultat, c'est que le gnosticisme apparaît plus que jamais un monument d'incohérences, de contradictions, de fantasmagories dont l'absurdité renchérit encore sur les superstitions syncrétistes dont il est d'ailleurs issu.

C'est au surplus l'impression même que crée dans l'esprit la lecture des écrits ecclésiastiques antignostiques. A lire Irénée, Hippolyte, Épiphane ou Théodoret, les hérétiques dont ils rapportent les systèmes étaient des esprits pervers, orgueilleux, déséquilibrés, qui, en matière de religion et de christianisme n'obéissaient qu'à une fantaisie déréglée. Ce jugement, ce sont eux qui l'ont fait prévaloir. Nous avons essayé d'établir dans quelle mesure ils en sont responsables, et dans quelle mesure ils ont été eux-mêmes trompés faute d'une documentation suffisante. On voit sans peine l'intérêt qu'ils avaient à représenter le gnosticisme de la façon la plus défavorable. Nous n'avons pas les mêmes raisons de leur emboîter le pas. Bien au contraire, la vérité historique nous fait une obligation de porter si possible la lumière dans ce chaos.

D'autant plus qu'il y a des faits essentiels qui jurent avec l'idée que la tradition ecclésiastique nous a transmise du gnosticisme. Prenez la lettre à Flore de Ptolémée, disciple de Valentin. Elle est un modèle de haute pensée, de raisonnement juste, de pénétrante exégèse, et de jugement pondéré. Aucun écrit du IIe siècle ne lui est supérieur. C'est un petit chef-d'œuvre. Tout le monde en convient. Il est évident que l'homme qui a écrit ces pages était un esprit supérieur, fort éloigné de toute extravagance, et cet homme était un gnostique ! C'est un disciple de Valentin ! Imagine-

t-on un esprit de cette espèce s'accommodant des folles élucubrations qui d'après Irénée constituaient toute la pensée de son maître et de son école ? Ce seraient ces fantaisies absurdes qui l'auraient séduit. Est-ce vraisemblable ? Que dire d'un Héracléon, issu de la même école, commentateur du IV^e^ Évangile. Fort heureusement Origène nous a conservé bon nombre de fragments de son commentaire. Ils nous révèlent un exégète remarquable dans son genre. Il le cède si peu à Origène lui-même que celui-ci maintes fois reconnaît qu'il est d'accord avec lui, et ne songe jamais à le traiter de fantaisiste absurde. Cet Héracléon a même eu le mérite d'être le premier exégète chrétien qui ait inauguré le genre d'interprétation que devait porter à son point de perfection le grand commentateur d'Alexandrie. Héracléon a une théologie précise, bien cohérente, résultat, comme celle d'Origène, d'une association de la philosophie grecque et des croyances chrétiennes. C'est à peine si la métaphysique de Valentin est mentionnée dans ses fragments. Encore un gnostique qui donne une idée de son école aussi différente que possible de l'idée qu'on s'en forme d'après Irénée. Un exemple plus frappant encore de cette différence, c'est Marcion. Une fois de plus, M. Harnack vient de le montrer. Dans son dernier ouvrage sur cet hérésiarque, poussant à fond les vues qu'il avait eu le mérite autrefois d'émettre sur Marcion, il a démontré de façon définitive, alors même qu'on ne le suivrait pas jusqu'au bout, que ce Marcion a été un esprit foncièrement chrétien, un penseur vigoureux et original, un réformateur dont l'œuvre a été entièrement travestie par les hérésiologues. Il n'est plus possible de le traiter d'extravagant qui mêlait sans discernement des spéculations d'origine orientale à quelques inspirations chrétiennes. Il faut en dire autant de son disciple Apelle, plus sobre encore d'imagination que son maître.

Avouons que c'est un fait singulier, digne de toute attention, que, dès que des documents authentiques nous permettent de nous faire une idée de quelques-uns des gnostiques

les plus notoires, cette idée nous éloigne infiniment du portrait que la tradition a tracé de ces hommes. Il devient impossible de continuer à croire que les maîtres du gnosticisme aient été les esprits déréglés, les imaginations délirantes qu'on nous dit.

Dès lors que faut-il faire pour éclaircir l'énigme gnostique? De toute évidence, une seule méthode s'impose. Il faut reprendre l'étude de toute la documentation qui existe, la soumettre à un examen critique très sévère, dégager de cette étude une règle d'investigation et classer d'après cette règle les documents. On aura ainsi des chances d'être fixé sur leur valeur respective.

C'est la méthode que nous avons suivie, et il faut croire qu'elle a donné des résultats. Le critique avisé qu'est M. Paul Monceaux en a reconnu les plus importants. « Pour l'essentiel, dit-il, c'est-à-dire pour les principales écoles et pour leurs fondateurs, les résultats sont de première importance, et semblent définitivement acquis à la science ».

Cette méthode peut-elle donner des résultats sûrs pour toutes les parties de l'histoire documentaire du gnosticisme? Assurément non. En ce qui concerne les écoles et les sectes que nous ne connaissons que par les hérésiologues, nous restons en pleine obscurité. Ce qui est certain, c'est que la description qu'ils en font n'est pas ressemblante. Elle contient sûrement de grossières erreurs. Pour les plus anciennes sectes, il y a tout lieu de croire que les écrivains ecclésiastiques ont transporté dans le passé lointain de ces sectes les renseignements qui s'appliquaient aux successeurs à eux connus de ces premiers gnostiques. De là une déformation certaine des origines mêmes du gnosticisme. Que pouvait-on faire pour projeter un peu de lumière dans de pareilles ténèbres? Se guider d'après les résultats acquis en ce qui concerne les sectes connues par des documents originaux, et par analogie se représenter ce qu'ont pu être ces premières écoles et comment elles ont évolué. Pour elles on en était réduit à des conjectures plus ou moins plausibles.

En saura-t-on jamais davantage ? C'est fort douteux. Assurément ce n'est pas en accordant plus de confiance que nous ne l'avons fait aux hérésiologues qu'on dissipera les obscurités. Sera-ce en faisant converger sur ces sectes toutes les lumières que procure l'histoire comparée des religions ? Tout au plus arriverait-on par ce moyen à prouver que les religions orientales et syncrétistes ne sont pas étrangères à leur naissance, mais on n'apprendrait rien sur leurs fondateurs, sur leurs doctrines particulières, sur leur morale, sur leur propagande et sur le rayonnement de leurs idées. C'est justement ce qu'aimerait savoir l'histoire.

Sur l'origine et l'évolution des écoles et des sectes dont aucun monument ou document authentique ne subsiste, on ne saura jamais rien de précis jusqu'au jour où par bonheur on mettra la main sur l'un de ces témoins véridiques du passé. D'un seul coup alors s'éclairera ce passé, et les ténèbres qui enveloppent le gnosticisme subiront un nouveau recul.

S'il est vrai que la méthode que l'on s'est efforcé d'appliquer dans ce livre éclaire dans une large mesure l'énigme gnostique, n'est-ce pas un résultat appréciable ?

Sur un autre point encore elle paraît projeter d'assez vives clartés. Longtemps on a envisagé le gnosticisme comme une sorte de bloc uniforme. On n'en distinguait les écoles et les sectes que par des nuances que l'on considérait comme sans importance. C'est encore le point de vue de M. Bousset et de M. Alfaric. Cependant dès que l'on y réfléchit, on ne peut manquer d'être frappé de tout ce qu'a d'invraisemblable une pareille conception. La réalité est en général bien différente. En effet, l'histoire des mouvements religieux nous montre qu'ils sont surtout à leurs débuts fort complexes. Les mêmes tendances produisent les manifestations les plus variées. Ces variétés de pensée et de croyances sont d'autant plus riches que les aspirations qui leur ont donné naissance étaient plus puissantes et plus novatrices. Le christianisme apostolique en est un exemple

frappant. Entre le christianisme des synoptiques et celui de l'apôtre Paul, ou celui du IVe Évangile ou encore celui de l'épître aux Hébreux, il y a plus que des nuances. Si l'inspiration en est identique, les formes qu'elle a revêtues sont à tel point diverses, qu'il est impossible de les ramener à l'unité, à moins de faire violence aux faits historiques les plus certains. Pourquoi le gnosticisme, qui évidemment constitue une très forte poussée du sentiment mystique, aurait-il échappé à la règle ? Les mouvements religieux ne deviennent uniformes que lorsque l'élan primitif s'épuise, et qu'ils se figent en des institutions plus politiques que mystiques.

Cette présomption se trouve pleinement confirmée par les faits dans la mesure où nous les connaissons. Nous l'avons déjà rappelé, c'est le mérite de M. Harnack d'avoir dès la première édition de son Histoire des Dogmes mis en lumière le caractère propre et original de Marcion et de son hérésie. L'étude approfondie qu'il vient d'en donner ne laisse plus de doutes sur la valeur historique de ses vues. Il se peut que le tableau qu'il a brossé du marcionisme appelle dans l'avenir quelques retouches ; dans l'ensemble il est sûrement définitif. Il est désormais impossible de confondre l'hérésie marcionite avec les autres hérésies du IIe siècle. On voit maintenant avec évidence combien les historiens même les plus récents du gnosticisme se sont trompés quand ils ont confondu pêle-mêle Marcion, Basilide, Valentin et autres gnostiques. Assurément comme eux, Marcion a aussi rejeté l'Ancien Testament et a proclamé un Dieu qui n'était pas celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. En morale, lui aussi a prêché l'ascétisme. Il est vrai que son école n'est pas devenue un adversaire moins acharné du christianisme courant que les autres sectes hérétiques. D'autre part, le marcionisme diffère des autres gnosticismes par des traits essentiels. Il n'est pas de même inspiration. C'est l'étude biblique qui suggère à Marcion ses idées fondamentales. Ce n'est ni la philosophie grecque, ni les religions syncrétistes. Puis

tandis que la spéculation transcendante est ce qu'il y avait peut-être de plus frappant chez les autres gnostiques, elle est tout à fait absente du système de Marcion. Enfin, alors que les autres hérésies se constituent soit en écoles soit en confréries syncrétistes, Marcion fonde des églises et par cela même donne à ses adeptes des cadres dont la solidité a fait durer la secte pendant des siècles.

Le valentinisme n'est pas moins original. Nous osons croire qu'on ne songera plus à le nier lorsqu'on aura étudié les textes. On se convaincra que Valentin et ses premiers disciples ont été des philosophes religieux ou théologiens au même titre que Clément d'Alexandrie et Origène. Il se peut que les origines lointaines de cette hérésie soient égyptiennes comme le voulait M. Amélineau, ou babyloniennes comme d'autres l'ont soutenu. Ce qui est évident, c'est que Valentin, Ptolémée, Héracléon sont soit des platoniciens, soit des exégètes comme les formait alors Alexandrie. Nous aimons à croire que l'étude qu'on lira dans ce volume ne laissera subsister aucun doute sur le vrai caractère et l'originalité de cette grande école.

Que l'on se transporte enfin au milieu des gnostiques dont la *Pistis Sophia* et les *Livres de Jéû* nous font connaître les spéculations et les croyances. On sentira aussitôt que l'ambiance a changé du tout au tout. On a tenté de prouver que ces gnostiques étaient des sectateurs de Valentin et que la *Pistis Sophia* était le monument du valentinisme. C'était en vérité faire preuve d'une absence complète de sens historique. Que certaines sectes valentiniennes du IIIe siècle se soient transformées au point de se confondre avec les gnostiques des documents coptes, c'est fort possible. Mais l'hérésie dont témoignent ces écrits diffère autant du valentinisme de Valentin et de ses premiers successeurs qu'elle s'éloigne du christianisme lui-même. Avec ses formules magiques qu'il suffit de prononcer pour franchir les portes célestes successives, et avec son baptême et son eucharistie qui sont d'imposants rites sacramentels aussi efficaces qu'un tauro-

bole ou qu'une initiation à Samothrace ou à Eleusis, ce gnosticisme des écrits coptes n'est pas autre chose qu'une religion syncrétiste au même titre que le culte de la grande Mère ou celui d'Attis. Ce qu'il a en commun avec les savantes exégèses d'Héracléon ou le système théologique de Ptolémée n'est plus très apparent. La doctrine de Valentin ne souffre pas plus qu'on la confonde avec ce gnosticisme qu'avec le marcionisme.

Voilà des différences qui sont autre chose que de simples nuances. Comment arrive-t-on à les percevoir clairement ? C'est par l'application de la méthode que nous recommandons. Est-ce dépasser la mesure que de soutenir qu'une méthode qui donne de pareils résultats a fait ses preuves ? Elle nous révèle dans le gnosticisme un phénomène historique, comme il fallait s'y attendre, extrêmement complexe et de formes variées et diverses. Grâce à elle, il est possible de pratiquer dans le chaos gnostique quelques percées fructueuses ; les ténèbres font place au demi-jour ; le mystère tend à rentrer dans le domaine du connu ; l'histoire que ne satisfont pas les simples analogies, mais qui prétend classer les évènements commence à s'approprier l'énigmatique phénomène. C'est là un résultat qui n'est pas à dédaigner.

Signalons un dernier avantage que procure la méthode que nous préconisons. Elle nous permet de préciser l'influence que le gnosticisme a exercée sur le christianisme.

Mais même à l'heure présente admettra-t-on la réalité de cette influence ? L'affirmative ne provoquera-t-elle pas de vives protestations ? On rappellera que dès que l'Église a compris ce qu'étaient les gnostiques, elle s'est empressée de les expulser de son sein, que dès l'apparition des doctrines hérétiques un Justin Martyr les a dénoncées, que Tertullien en comprenait si bien le péril que dans son *De praescriptione hereticorum* il défend aux chrétiens même de discuter avec les hérétiques, qu'Irénée et Hippolyte réfutent les doctrines gnostiques sans aucune atténuation, que Clément et

Origène eux-mêmes les traitent sans indulgence et qu'enfin Épiphane les voue à l'exécration de l'Église. Une telle opposition créait un abîme entre le gnosticisme et l'Église. Comment dès lors un contact quelconque aurait-il pu se produire ? Il est parfaitement illusoire de supposer que l'hérésie gnostique ait exercé la moindre influence sur l'Église, ses docteurs et ses doctrines.

A ces protestations, il n'est pas difficile de répondre que l'on pourrait contester pour les mêmes raisons l'influence de la philosophie grecque sur le christianisme. On pourrait faire remarquer que dans son ensemble l'Église n'a guère été moins hostile à la philosophie qu'au gnosticisme. On se souvient de la façon dont Tertullien dans son *Apologeticus* traite les plus grands des philosophes. Il les traîne dans la boue. Le principal grief que l'on faisait valoir contre Basilide ou Valentin, c'est qu'on les accusait d'être les disciples de Platon, plutôt que du Christ. Lorsque le savant et pieux Clément s'efforça d'utiliser la philosophie au profit de la défense du christianisme, il souleva la plus vive opposition parmi les chrétiens d'Alexandrie. Il s'en plaint non sans amertume (1). Origène lui-même, qui est redevable pour une si large part de sa pensée à Platon, à Aristote, aux Stoïciens, ne perd aucune occasion, aussi bien dans ses homélies que dans son livre contre Celse, de marquer ce qu'il condamne dans la philosophie grecque. Ces méfiances, cette hostilité même n'ont pas empêché la philosophie d'exercer sur le christianisme une influence que personne ne songe plus à nier. Elle se fait sentir à partir du jour où des hommes cultivés entrent dans l'Église. Justin devenu chrétien n'oublie pas qu'il a étudié la philosophie. On a appelé Clément et Origène des platoniciens chrétiens. Éliminez l'influence de l'hellénisme, de ses rhéteurs et de ses philosophes, et vous n'expliquerez jamais les controverses du IV^e^ et du V^e^ siècle. Qui songe enfin à contester le contre-

(1) Voir notre *Clément d'Alexandrie*, 2^e^ éd., p. 127 et suiv.

coup qu'a eu le néo-platonisme sur la pensée de S. Augustin ou l'influence du plotinisme sur les théologiens médiévaux?

En même temps que la philosophie, les religions syncrétistes et les mystères ont marqué le christianisme de leur empreinte. Il y a lieu de croire que cela a même commencé dès l'origine.

Dès lors peut-on songer à nier l'influence, directe ou indirecte, du gnosticisme sur le christianisme? On le peut d'autant moins que l'on constate que l'hérésie gnostique a longtemps vécu au sein même de l'Église et que partout, par exemple au IIIe siècle, lorsque les sectes gnostiques sont séparées de la grande église, elles existent et se développent côte à côte avec elle, et parfois, comme le raconte Épiphane lui-même, elle compte des adhérents clandestins parmi les fidèles eux-mêmes.

Le fait n'est pas contestable. Mais ce qui n'est pas encore élucidé, c'est la nature et la mesure de cette influence. Elle a été fort variée. C'est cette diversité d'action que notre méthode permet et de constater et de préciser.

Quelques exemples sont nécessaires.

A première vue Origène est aussi hostile aux gnostiques qu'Irénée ou Épiphane. Dans ses homélies, il ne manque jamais de les dénoncer. Cependant lorsque dans son commentaire sur l'évangile de Jean, il cite Héracléon et ses interprétations, il témoigne de moins d'animosité. Il discute sérieusement ses idées. Parfois il reconnaît qu'il n'est pas très éloigné de lui. Il lui arrive même d'approuver telle exégèse du savant gnostique. Dès lors il n'est pas invraisemblable qu'Héracléon ait exercé quelque influence sur sa pensée.

Relevons un autre fait. On constate que les gnostiques que combat Origène, même dans ses homélies, ce sont exclusivement les théologiens du IIe siècle. Basilide, Valentin, Marcion, voilà ceux qu'il nomme habituellement. Aucune mention de cette tourbe de sectes gnostiques que nous ne connaissons que par Irénée, Hippolyte, Épiphane. S'il les a

connues, il n'a pas jugé nécessaire de s'en préoccuper. Trait caractéristique, la seule fois qu'il mentionne l'une de ces sectes, c'est à l'occasion d'une allégation de Celse qui prétendait confondre certains Ophites avec les chrétiens. Il faisait état d'un « diagramme » qui figurait les doctrines de la dite secte. Origène examine ce diagramme, l'interprète, se renseigne sur ces Ophites (1). Les résultats de son enquête sont fort précieux, mais n'est-il pas étrange que ce soit par hasard que son attention ait été attirée sur ces gnostiques? Si par gnosticisme il avait compris ce qu'Irénée et après lui les modernes historiens du gnosticisme entendent par ce terme, aurait-il ignoré des sectes qui existaient ou avaient existé en Égypte même, et n'aurait-il pas flétri les hérétiques en termes plus vifs et surtout plus précis? Se serait-il borné à réfuter les doctrines de deux ou trois théologiens gnostiques? S'il est vrai que le grand docteur chrétien a subi le contre-coup de la pensée gnostique, il est clair que c'est seulement la théologie des maîtres qui l'ont précédé qui a exercé sur lui cette influence. C'est là un fait qu'il est capital de ne pas oublier ou ignorer.

Dans son *De praescriptione hereticorum* Tertullien dénonce les hérétiques en bloc. Mais quels sont ceux qu'il connaît réellement? En tout cas, Marcion et son école. Il a lu les *Antithèses* et le Nouveau Testament de l'hérésiarque. C'est même grâce à lui que nous connaissons bien Marcion. Connaît-il aussi à fond les autres gnostiques? Comparez son traité contre Valentin et ses disciples à l'*Adversus Marcionem*. Quelle différence ! Le premier de ces écrits n'est qu'une médiocre compilation tirée d'Irénée (2). On voit bien que Tertullien n'a du valentinisme qu'une connaissance de seconde main. La raison est sans doute qu'il n'avait pas besoin de les bien connaître. Il est homme d'action et polémiste. On peut supposer que l'église de Carthage a été me-

(1) *C. Celsum*, VI, 30 à 37.
(2) Voir les notes d'Oehler dans son *Adv. Valentinianos*.

nacée, à un moment donné, d'une forte propagande marcionite. Il est bien probable que le très vigoureux ouvrage de Tertullien, modèle de dialectique, fondé sur une information précise et exacte, ait arrêté net l'invasion des doctrines de Marcion. Certes ce n'est pas à l'auteur de l'*Adversus Marcionem* qu'il aurait fallu dire que le gnosticisme qu'il combat en pleine connaissance de cause formait bloc avec les autres gnosticismes.

On verra dans ce livre même qu'il n'est pas douteux qu'Irénée a confondu Valentin et ses disciples et mêlé leur diverses doctrines en une sorte de syncrétisme valentinien assez difficile à débrouiller. Cette curieuse absence de toute discrimination critique en ce qui concerne les sectes qu'il prétend décrire s'explique aisément. Irénée est contemporain de la troisième génération de gnostiques. Vers la fin du IIe siècle s'opéraient de plus en plus des fusions entre sectes gnostiques. Puis Irénée avait sous les yeux, à Lyon, la secte de Marcus qui se réclamait de Valentin. Elle était bien faite pour discréditer le grand hérésiarque et accréditer l'idée que tous les hérétiques se valaient, et qu'il n'y avait pas lieu de faire des différences. Que l'on n'oublie pas enfin que si Irénée était pétri d'intentions excellentes, et était sûrement de bonne foi, c'était un assez médiocre esprit, incapable de discernement critique. C'est lui qui a popularisé l'idée que les gnosticismes constituaient un bloc. Est-il sans importance de se rendre compte de ce fait?

Dès la seconde moitié du IIe siècle, l'Église est en possession de ses rites essentiels. Le Baptême et l'Eucharistie sont des sacrements qui ont leur vertu propre. La conception sacramentelle se préparait depuis un siècle. Elle est déjà dans le *Pédagogue* de Clément comme dans le *De baptismo* de Tertullien. Or il est difficile de ne pas reconnaître qu'il existe les plus frappantes analogies de forme et de fond entre les descriptions de ces deux rites que nous lisons, soit dans la *Pistis Sophia*, soit dans les livres coptes de *Jéû* et les rites correspondants de l'Église. La similarité n'est pas con-

testable. Sans doute, un apologète chrétien aurait expliqué cette ressemblance en prétendant que le diable avait d'avance malicieusement suggéré aux hérétiques des rites qui seraient ceux de l'Église dans un prochain avenir. Excellente façon de discréditer d'avance les saints sacrements. Cette explication ne suffit plus à l'histoire. L'analogie ne peut plus nous apparaître comme fortuite. Il est certain que les rites gnostiques, tant pour la forme que pour le fond, dérivent des mystères grecs et des religions syncrétistes du I^er^ et du II^e^ siècle. On se demande alors si les gnostiques du III^e^ siècle n'ont pas servi d'agents de liaison entre les confréries syncrétistes et l'Église. Celle-ci n'a-t-elle pas jugé nécessaire de ne pas laisser aux hérétiques le monopole des rites prestigieux, et ce faisant, n'a-t-elle pas introduit à son insu dans son culte des conceptions et des gestes liturgiques qui assurément n'avaient rien de commun avec l'Évangile de Jésus?

Concluons que si l'on veut, soit connaître à fond le gnosticisme, soit déterminer exactement l'influence qu'il a exercée sur les chrétiens et sur l'Église, il est indispensable de pousser aussi loin que possible la différenciation critique des écoles et des sectes, des idées et des doctrines gnostiques. C'est la base nécessaire. Négligez ce travail préliminaire, et, si savante, si ingénieuse que soit votre reconstruction du gnosticisme, elle sera toujours précaire et incertaine.

Supposons la besogne préliminaire faite, le fondement critique posé, c'est alors que l'on pourrait songer à faire l'histoire générale du gnosticisme. On serait en possession d'une documentation que l'on aurait passée au crible.

La première question qui se présenterait à l'historien serait celle des origines du gnosticisme. D'où vient-il ? Question singulièrement obscure ! Ce que d'emblée tout le monde aperçoit, c'est qu'il y a une évidente affinité entre le gnosticisme et ces religions syncrétistes y compris les mystères qui surgissent, et commencent à se

répandre aux environs du premier siècle de l'ère chrétienne. Dans la mesure où il n'est pas d'inspiration chrétienne, la parenté est incontestable. Peut-on aller plus loin ? Des précisions certaines et nettes sont-elles possibles dès maintenant ? C'est douteux. D'abord où en sont les études relatives aux religions syncrétistes, ou plus exactement à la religiosité dont elles sont des manifestations ? Sans doute, les beaux travaux de MM. F. Cumont, Reitzenstein, Bousset, Frazer, Toutain, et de tant d'autres ont révélé le fait historique, autrefois presque entièrement ignoré, et l'ont déjà éclairé d'une vive lumière. Mais qui oserait dire que la vaste enquête qu'exige un phénomène aussi complexe soit achevée ? C'est presque chaque jour que les études des spécialistes nous apportent quelque trait nouveau. Dans ce domaine, historiens et archéologues sont en plein travail.

En ce qui concerne les origines du gnosticisme, la question qui se posera évidemment tout d'abord, c'est de savoir si le gnosticisme dérive des mystères et des religions syncrétistes, ou s'il est simplement comme ces cultes un produit spontané de la religiosité de l'époque ? La question est d'importance. L'idée que l'on se fera du gnosticisme dépendra en une large mesure de la solution que l'on adoptera.

Puis que peut-on savoir du gnosticisme primitif ? Ce que l'on constate, c'est qu'il apparaît presque simultanément en Samarie, en Syrie, en Asie-Mineure, à Alexandrie.

Mais quelles aspirations, quels rêves, quelles croyances incarne-t-il ? A-t-il déjà des doctrines ? En somme, pour nous renseigner, nous n'avons que quelques notices d'auteurs ecclésiastiques. Elles nous font connaître quelques noms tels que Dosithée, Simon, Ménandre, Cerdon. A ces premiers gnostiques, elles attribuent certaines doctrines. Que valent ces renseignements ? Nous savons que la tradition ecclésiastique relative au gnosticisme est fort sujette à caution. On ne peut s'y fier sans d'expresses précautions. Sommes-nous certains que les doctrines que Justin ou Irénée attribuent à

Simon le Magicien ou à Satornil n'appartiennent pas bien plutôt à leurs successeurs, et même à d'autres écoles ou sectes hérétiques? Il n'est pas douteux par exemple qu'Irénée n'ait mis sur le compte de Valentin et de Basilide des doctrines qu'ils n'ont pas professées. Par ignorance, il lui arrive d'antidater tel trait ou tel enseignement. Est-il invraisemblable qu'il l'ait fait pour Simon ou Ménandre dont il ne savait presque rien? En ce qui les concerne, il y avait une lacune à combler. Quoi de plus naturel que de leur assigner les doctrines des survivants de leurs sectes, ses contemporains? Si cette supposition vient à se confirmer, ou même s'il n'est pas possible de l'écarter, comment ne pas en tenir compte? C'est alors qu'il faudra reconnaître que ces ancêtres du gnosticisme se dissimulent encore dans des ténèbres peut-être impénétrables.

Voilà cependant une question qu'il faudra trancher avant même de songer à faire l'histoire du gnosticisme. En dehors de quelques données fort vagues et d'une documentation ecclésiastique qui ne mérite qu'une confiance très limitée, actuellement on ignore tout des origines de l'hérésie gnostique.

Telles sont les principales raisons qui nous font penser que l'heure n'est pas encore venue de tenter une histoire générale du gnosticisme. L'étude d'ailleurs si remarquable et si brillante de feu M. Bousset montre combien prématurée serait toute tentative de ce genre. Ce savant a négligé l'examen critique de la documentation ecclésiastique, ou il n'y a touché qu'incidemment. Le résultat, c'est que sa séduisante reconstruction du gnosticisme repose sur un fondement incertain. Le sable mouvant n'est pas un fondement.

Dès le IIe siècle, on entre dans une période de l'histoire du gnosticisme moins obscure. Pour ce siècle et le suivant, nous possédons quelques documents gnostiques authentiques et toute la documentation ecclésiastique. Il devient possible de suivre l'évolution historique de la grande hérésie.

On aurait tort de chercher cette histoire dans ce livre. Nous n'avons fait qu'en ébaucher les grandes lignes. Notre ambition s'est bornée à fournir au futur historien du gnosticisme des matériaux triés, classés, et dûment évalués, encadrés dans une esquisse toute provisoire de ce que devrait être, d'après nous, cette histoire. Parmi les jalons que nous avons posés, quelques-uns peut-être méritent d'être considérés comme acquis. Il n'est guère douteux qu'il faille faire une différence marquée entre les principaux gnostiques du IIe siècle et leurs frères anonymes de la fin du siècle et du siècle suivant. Les premiers, tels que Ptolémée, Marcion, Héracléon sont des théologiens ; les gnostiques des *Philosophumena* ou des écrits coptes sont des mystes et des adeptes de confréries religieuses. Il faut même aller plus loin et accorder que l'étude critique des documents nous permet parfaitement de distinguer plusieurs variétés importantes de gnosticisme. Ces résultats, un critique aussi averti que M. Paul Monceaux les considère comme acquis. S'il en est ainsi, ils constituent de solides assises pour une reconstruction historique du gnosticisme de 130 environ à 250. Il se peut que sur plusieurs points il soit nécessaire dans l'avenir de rectifier les détails de notre esquisse : on ne pourra guère le faire que par une meilleure application de la méthode qui a procuré les premiers résultats. Au fond, c'est l'essentiel, puisque c'est à tout le moins le commencement d'une histoire critique du plus obscur des phénomènes historiques.

Dès le milieu du IIIe siècle, s'ouvre ce qu'on peut appeler une troisième période de l'histoire du gnosticisme. La documentation écrite se fait de plus en plus rare. Épiphane est notre principale source d'information. Ce qui est certain, c'est que l'hérésie gnostique est loin de décliner. Elle est presque partout. Certains foyers sont particulièrement actifs. Il y en a en Babylonie dans l'empire des Sassanides. L'Égypte, Rome comptent sûrement des sectes prospères. Elles ne font plus partie de l'Église depuis longtemps, mais

dans certaines localités elles font l'effet de parasites attachés au corps ecclésiastique, lui soutirant la vie. La haine rageuse que leur voue l'auteur du *Panarium* prouve qu'elles sont redoutables, que le gnosticisme constitue encore à ses yeux un péril grave et qu'il n'est pas en décadence.

Le fait capital qui clôt cette période, c'est que le gnosticisme se mue en manichéisme. M. Alfaric voit avec raison en lui le terroir où a poussé l'hérésie de Manès. Sous cette nouvelle forme, le gnosticisme fournira une carrière prodigieuse. Il fera littéralement le tour du monde. En Asie autant qu'en Europe, en Chine comme en Égypte, il recrutera une infinité d'adeptes. Persécuté, pourchassé, rien ne parviendra à l'extirper. Après mille ans de luttes et de propagande, il existera encore.

Les origines gnostiques du manichéisme sont certaines. Mais ce que son dernier historien n'a pas recherché, c'est de quel gnosticisme il est issu. Car enfin on ne conçoit pas comment il ait pu dériver de la théologie d'un Basilide, d'un Valentin, d'un Marcion, et de leurs premiers disciples. Quel rapport y a-t-il entre la pensée si claire, si philosophique de l'auteur de l'épître à Flore ou les exégèses d'un Héracléon et les élucubrations de Manès ? Celles-ci ont bien plutôt des affinités avec les imaginations et les rêveries fantastiques des gnostiques coptes. Il semble donc que ce soit du gnosticisme syncrétiste que nous révèlent la *Pistis Sophia* et le livre de *Jéû*, et des sectes variées décrites par Irénée, bien plutôt que des grands gnostiques qu'a hérité le fondateur du manichéisme. La filiation devient saisissable. On n'en est plus réduit à des analogies vagues et générales.

Le gnosticisme n'intéresse pas seulement l'historien, il sollicite autant la méditation du philosophe et l'étude du psychologue. Il est évident qu'un mouvement d'idées et de sentiments de cette ampleur et de cette durée a donné satisfaction à de profondes aspirations. Quelles sont-elles ? Comment se fait-il que les rêveries qu'il a enfantées ont séduit tant d'imaginations pendant tant de siècles, que les croyances

qu'il a proclamées ont fanatisé tant d'âmes? Quel était donc son charme, son sortilège ? Autant de problèmes qui appellent la recherche. L'auteur de ce livre n'a eu d'autre ambition que de mettre à la disposition du chercheur une documentation dont il pût faire usage en toute sûreté.

DEUXIÈME CHAPITRE

LA MÉTHODE.

Pour s'orienter parmi les multiples systèmes gnostiques et pour les bien comprendre, il ne suffit pas de rassembler toutes les sources d'information que nous possédons, il faut savoir les utiliser. L'érudition sans la méthode ne produirait que confusion et obscurité. Quelle sera la méthode d'investigation que nous appliquerons à la matière que nous avons délimitée ?

Nous disposons de deux sources différentes d'information en ce qui concerne le gnosticisme. Nous avons d'une part les notices des écrivains ecclésiastiques depuis Irénée jusqu'à Théodoret ; d'autre part il subsiste encore quelques documents gnostiques d'authenticité certaine. Le nombre de ceux-ci s'est accru dans les dernières années. Fragments de lettres ou d'écrits de Basilide, de Valentin, de Ptolémée, d'Héracléon, de Marcion, d'Apelle, de gnostiques anonymes de Rome, de gnostiques coptes, pièces éparses dans différents écrits, ce ne sont là que quelques débris de toute une littérature ; pour nous ils sont infiniment précieux, puisqu'ils nous permettent d'entrer en contact direct avec tout un monde mort et enseveli depuis des siècles. Une vue immédiate des choses, si limitée qu'elle soit, vaut toujours mieux que les récits les plus circonstanciés, mais de seconde main.

Autrefois la pénurie des documents d'origine gnostique était telle qu'il semblait que ces fragments ne pouvaient avoir d'autre utilité que celle de compléter les abondantes notices des Pères. En conséquence, dans toute histoire du gnosticisme, on mettait ces notices au premier plan et en pleine lumière ; les fragments d'écrits gnostiques n'avaient qu'une valeur secondaire. La conception que l'on se faisait ainsi du gnosticisme dérivait pour l'essentiel du témoignage de ses adversaires. Ce n'est pas que l'on acceptât sans critique les affirmations des Pères ; on en relevait sans doute les contradictions, les invraisemblances. On faisait la part du parti pris et de la haine, mais cette critique, toute de bon sens et de sage raison, ne reposait pas sur un principe clair ; il lui manquait une règle dûment établie. Il en résultait que même les esprits les plus impartiaux et les plus libres restaient plus asservis à la tradition ecclésiastique qu'ils ne le croyaient. L'image du gnosticisme qu'avaient tracée Irénée, Hippolyte, Tertullien, Épiphane, continuait à dominer la conception que s'en faisaient les plus savants historiens (1). En effet, il y a trente ou quarante ans les critiques les plus avertis considéraient encore les gnostiques, non plus comme des monstres sans doute, mais comme des spéculatifs plus ou moins délirants (2). C'est bien sous cet aspect que Renan lui-même se les représentait (3).

Une étude même superficielle des fragments de Valentin ou du commentaire du quatrième évangile d'Héracléon suffirait pour dissiper pareille conception. Elle ne se défend pas en face des textes. Nous avons été ainsi amené à proposer

(1) C'est le cas de toutes les anciennes histoires du gnosticisme, j'entends celles qui ont vu le jour au XIX^e^ siècle, de celle de Matter, comme de celles de Neander et de Chr. Baur.

(2) On lit dans les premiers écrits de M. Harnack sur le gnosticisme des phrases qui trahissent encore l'influence des anciennes vues, par exemple dans son opuscule sur Apelle, *De Apellis gnosi monarchica*, 1874, p. 1-3 ; il parle des *laquei gnosticorum* ou de leur *commenta*. Son chapitre sur la doctrine d'Apelle accuse une certaine prévention contre les hérésiarques.

(3) *Église chrétienne*, p. 140, et *Marc Aurèle*, p. 113.

une méthode de recherche qui est juste l'inverse de celle que l'on a suivie jusqu'à présent. En même temps que nous l'exposions dans notre « Introduction à l'étude du gnosticisme », nous en avons fait l'application à quelques-uns des systèmes gnostiques.

Il faut y insister de nouveau, puisqu'encore maintenant des critiques même très avertis n'en restent pas moins fidèles à l'ancienne méthode. Une affirmation d'Hippolyte ou de Tertullien a presque autant de valeur à leurs yeux que les données des fragments gnostiques que Clément nous a conservés. Erreur grave à notre sens.

Nous estimons que dans tout exposé des idées gnostiques il faut mettre résolument au premier plan les documents gnostiques eux-mêmes. La tradition ecclésiastique ne doit venir qu'en seconde ligne. Pourquoi? Parce que celle-ci est forcément suspecte. Il n'est pas nécessaire d'accuser de mauvaise foi les écrivains qui ont dénoncé à l'Église le péril gnostique. Pour les premiers hérésiologues en tous cas, nous croyons que cette accusation n'est pas fondée. Nous n'avons pas de preuve qu'Irénée, Hippolyte ou même Tertullien aient sciemment altéré les faits. Mais s'il n'y a pas lieu d'incriminer leur bonne foi, à combien d'autres causes d'erreur n'ont-ils pas été exposés! Il ne faut pas oublier tout d'abord qu'ils ne sont pas de simples historiens. Ils n'ont pas pris la plume pour renseigner la postérité sur les systèmes gnostiques. Leur intention a été de signaler à l'Église de l'avenir des erreurs qu'ils jugeaient dangereuses. Ils envisagent cette tâche comme un devoir. Les idées gnostiques, du moins celles de certaines écoles, leur inspiraient une répugnance telle que n'était l'obligation de les flétrir, ils renonceraient à les exposer. C'est le sentiment qu'exprime sans cesse l'auteur des *Philosophumena* aussi bien qu'Épiphane. Nos hérésiologues sont donc avant tout des polémistes qui ont mis leur science et leur talent au service de la plus sacrée des causes. Dès lors, pour combattre plus efficacement l'adversaire, ils auront soin de toujours viser l'endroit le plus sen-

sible, le point le plus faible. Ils choisiront, parmi les idées gnostiques, les plus vulnérables, en d'autres termes, les plus étranges ou les plus odieuses. De là dans l'exposé qu'ils ont fait de ces idées de graves lacunes en même temps que des points de vue exclusifs. Ainsi ils omettent du gnosticisme qu'ils combattent ce que sa piété et sa morale avaient de commun avec le christianisme courant; ils laissent naturellement dans l'ombre tout ce qui lui était favorable. Il eût été singulièrement maladroit de montrer l'adversaire séduisant. La façon dont ils ont traité Valentin nous offre un exemple typique du fait que nous signalons. Nous n'aurions que les notices qui dérivent du traité perdu d'Hippolyte, que nous supposerions que Valentin était uniquement un spéculatif aventureux. C'est le seul aspect de son génie et de sa pensée qu'on nous y présente. Mais prenez les fragments de ses lettres que Clément nous a conservés, et vous verrez bientôt se dresser devant vous l'image d'un homme tout différent. Il ne sera pas nécessaire de presser les textes, ni de les interpréter en les sollicitant, pour retrouver un Valentin dont il n'y a plus trace dans la tradition ecclésiastique.

Ce qui d'ailleurs aurait rendu nos auteurs ecclésiastiques impropres au rôle d'historiens, c'est qu'ils étaient fort insuffisamment documentés. Le plus souvent ils ne disposent que de quelques maigres sources. Parfois ils paraissent n'en avoir aucune. Si nous ne possédions en ce qui concerne Héracléon, l'auteur du premier commentaire du quatrième évangile, que la notice qu'Hippolyte lui a consacrée dans son premier traité, nous ne devinerions jamais ce qu'a été son œuvre. L'auteur ecclésiastique ignore l'existence même du savant ouvrage dont fort heureusement Origène nous a conservé tant de fragments intéressants. Même lorsque nos auteurs ont entre les mains un écrit gnostique qui pourrait les renseigner, ils n'en savent en général ni la provenance ni la date. Ils se figurent volontiers qu'un écrit doit nécessairement appartenir à la secte qui le possède au moment où

eux-mêmes en ont eu connaissance. C'est l'erreur que commet sans cesse Épiphane. Il ne s'aperçoit même pas qu'il lui arrive d'attribuer la paternité d'un écrit à deux sectes différentes! Jamais absence plus complète de critique ne s'est vue. Encore si nos auteurs nous avertissaient lorsqu'ils font usage des quelques documents authentiques qu'ils ont consultés! Mais ils n'indiquent pas clairement s'ils citent un auteur, ou s'ils analysent son écrit, ou enfin s'ils reproduisent simplement des renseignements oraux. Nous en sommes réduits à le conjecturer. Il arrive même à Épiphane d'essayer de nous donner le change et de nous faire croire qu'il cite textuellement, par exemple Valentin, quand sûrement il n'a pas sous les yeux de document authentique!

Une autre circonstance qui devait contribuer à fausser leur témoignage, c'est que nos auteurs n'étaient pas contemporains des grands fondateurs des sectes gnostiques. Hippolyte, Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie sont de la fin du IIe siècle. Basilide, Valentin, Marcion appartiennent à la première moitié de ce siècle. Les gnostiques que nos premiers hérésiologues ont sous les yeux sont les disciples de leurs disciples. La seconde génération de gnostiques, les Ptolémée, les Héracléon, les Apelle, ont disparu. Il est douteux qu'il y en ait encore quelque survivant au temps où Irénée composait son grand ouvrage. Or il est naturel que les défenseurs de l'Église soient surtout préoccupés des gnostiques qu'ils voient à l'œuvre. C'est même le danger qui provient de leur propagande parmi les fidèles qui leur met la plume à la main. Aussi sont-ce ces hommes qu'en réalité ils visent. S'ils entreprennent d'exposer les doctrines des maîtres et d'esquisser l'histoire des sectes, c'est pour mieux frapper et confondre les adversaires en chair et en os qu'ils combattent. Est-il surprenant dès lors qu'ils aient ce penchant de voir les ancêtres des sectes gnostiques à travers les épigones? Comment ne leur arriverait-il pas, sans même s'en douter, de confondre les temps, d'attribuer aux fondateurs les idées de leurs successeurs, de rajeunir de deux ou

trois générations certaines doctrines que professaient des gnostiques de la fin du IIe siècle?

On connaît l'exemple classique de cette confusion des perspectives et des temps que l'on constate si souvent chez nos auteurs ecclésiastiques. Dans sa notice sur Basilide, Irénée attribue à celui-ci le principe de l'indifférence en matière de morale. Un gnostique, un « spirituel », ne saurait pécher ; il peut traverser la fange sans en être souillé ; il est bon même qu'il s'éprouve soi-même en s'exposant à la tentation. Basilide a donc été un prédicateur d'immoralité. Or Clément d'Alexandrie reproche précisément aux disciples de Basilide, ses contemporains, d'avoir abandonné l'ascétisme de leur maître. Ne voit-on pas ici avec évidence l'erreur de perspective commise par Irénée? Il attribue au fondateur ce qui ne s'applique qu'aux épigones. Il a confondu les temps (1).

Signalons une dernière cause d'erreur dont il faut tenir le plus grand compte, lorsqu'on fait usage des écrivains ecclésiastiques. C'est le fanatisme. Tous ne l'ont pas eu au même degré. Il serait excessif d'accuser de fanatisme les premiers adversaires du gnosticisme. Il y a eu au IIe siècle de beaux exemples de largeur d'esprit et d'équité. Tels ont été Justin Martyr, Athénagore, Clément d'Alexandrie. Irénée a été passionné, mais la haine ne l'a pas aveuglé. L'auteur des *Philosophumena* est déjà plus partial. Le seul qui soit vraiment fanatique à cette époque, c'est Tertullien. Mais il l'était par tempérament. Il n'a pas eu moins de haine pour les « psychici » de l'Église que pour les marcionites et les valentiniens.

Le fanatisme aveugle est né le jour où l'on a proclamé le principe que hors de l'Église il n'y a point de salut. C'est Cyprien de Carthage qui a formulé ce principe, et en a donné

(1) III, *Stromata*, ch. I, 3, et Irénée, *adv. haer.* I, 24, 5. Textes qui prouvent péremptoirement qu'Irénée attribuait à Basilide la morale de ses disciples de la fin du IIe siècle, c'est-à-dire une morale qui était juste le contraire de la sienne.

la démonstration dans son *De Unitate*. Sans doute ce principe était en germe dans la doctrine de Tertullien. Celui-ci déclarait bien qu'en dehors de la Règle de foi, il n'y a pas de salut. Mais c'était encore autre chose de proclamer que l'homme qui se trouvait retranché de la communion des frères, exclu de l'organisme visible de la société chrétienne n'avait plus droit au salut. Ce principe qui exprimait si parfaitement le sentiment de l'Église du IIIe siècle ne tarda pas à produire ses fruits. L'homme qui n'appartenait plus à l'Église fut bientôt considéré comme perdu. Il était par définition mauvais, pervers. Il ne pouvait rien y avoir de bon chez lui. Sa vertu n'était qu'apparente. Ses mœurs ne pouvaient être qu'inavouables. Voilà, en effet, l'idée qu'Épiphane se fait de l'hérétique. Il n'admet pas qu'un véritable confesseur soit sorti d'une secte hérétique. Faux martyrs, dit-il de ceux dont se glorifiait le montanisme. Il n'accordera jamais qu'un gnostique ait eu des mœurs austères. Il découvrira toujours quelque vilaine histoire dans les vies les plus sévères. Marcion a débuté par une séduction qui lui a valu la malédiction de son père ! Aussi Épiphane ne mérite-t-il créance que lorsqu'il cite des auteurs plus anciens, ou qu'il mentionne des faits précis dont il n'y a pas lieu de mettre en doute l'exactitude. Pour tout le reste, il est un témoin prévenu qui charge le plus qu'il peut l'accusé; il est même si haineux qu'il est difficile de l'exonérer de l'accusation de mauvaise foi. Trop souvent il accable l'adversaire de crimes dont il le sait ou doit le savoir innocent.

Les observations que l'on vient de lire reposent sur l'étude critique de nos auteurs. Chacun peut les refaire pour son compte. Plus on analyse les textes d'Irénée, d'Hippolyte, d'Épiphane et plus ces constatations s'imposent à l'esprit. Rien n'aurait raison des hésitations comme l'examen répété et la comparaison détaillée des textes. On trouvera dans la suite de ce livre assez d'exemples de ces sortes d'analyses critiques pour que, nous osons le croire, il ne subsiste plus de doute sur l'exactitude de nos remarques. S'il en est ainsi,

il faut reconnaître que les renseignements que nous donnent les Pères sont sujets à caution. On ne peut les accepter qu'avec d'expresses réserves. Il est évident que si nous ne possédions que le témoignage des hérésiologues, il faudrait renoncer à reconstituer l'histoire véritable du gnosticisme. L'idée même que la critique la plus circonspecte pourrait s'en faire serait forcément fausse. Les documents ecclésiastiques ne permettraient pas au plus intuitif des historiens de deviner la physionomie vraie d'un Valentin, d'un Ptolémée, d'un Héracléon.

Les constatations que nous venons de faire justifient la méthode que nous proposons. On comprendra maintenant que nous mettions au premier plan de notre exposé des doctrines gnostiques les documents et les fragments de documents authentiques qui existent, et que nous reléguions à l'arrière plan les notices ecclésiastiques. Les débris de la littérature gnostique, dûment interprétés, nous donneront des hommes et des idées dont ils témoignent une conception qui aura quelque chance de ne pas être trop éloignée de la réalité historique. Mieux vaut juger les gens d'après leurs propres discours que d'après les allégations de leurs adversaires. L'image qui se dégagera ainsi des documents mêmes du gnosticisme nous servira ensuite à contrôler les données de la tradition ecclésiastique. Lorsque nous trouverons dans celle-ci une peinture du caractère ou de la piété de tel gnostique qui jurera avec l'impression même qu'en donnent les documents authentiques, nous l'écarterons. S'il arrive de même que tel de nos hérésiologues attribue à tel maître du gnosticisme une doctrine qui présente manifestement une forme plus développée que ne l'était cette doctrine dans l'enseignement de ce maître, à en juger d'après ses propres paroles, nous déclarerons que l'auteur ecclésiastique a antidaté cette doctrine. Ainsi les épaves mêmes de la littérature gnostique, jadis si riche, serviront efficacement à rétablir la vérité historique (1).

(1) Que le lecteur nous excuse d'insister, comme nous le faisons, sur cette

Mais nous ne possédons pas pour toutes les écoles gnostiques même de simples fragments de leurs livres. Nombreuses sont celles que nous ne connaissons que par leurs adversaires. Nous n'avons aucune garantie que la description qu'on nous fait de leurs doctrines, de leurs mœurs, de leurs rites soit exacte. On peut être certain d'avance qu'il s'y mêle des confusions et des erreurs qui altèrent peut-être profondément leur caractère. La disparition totale de leurs écrits nous prive de tout moyen de contrôle. Que faire? Quelle sera notre règle de critique en un cas aussi embarrassant? Le plus sûr sera de n'étudier ces écoles qu'à la suite des autres. Nous serons ainsi en mesure de faire converger sur elles toute la lumière acquise par l'étude des documents originaux qui existent. Nous ne serons pas de cette manière entièrement livré à notre sens subjectif. Les résultats acquis de notre critique nous autoriseront à en supposer d'analogues en ce qui concerne les écoles moins privilégiées. Certaines erreurs, certaines altérations des faits se verront de suite à cette lumière. On aura ainsi quelque chance d'entrevoir la réalité historique disparue. Cette méthode vaudra mieux que la méthode plus brillante, mais plus décevante des conjectures et des hypothèses qui ont la prétention, à l'aide de quelques légers traits que l'on rapproche, d'évoquer en pleine clarté et de reconstruire des situations historiques entièrement évanouies.

Que l'historien se pénètre bien de la conviction que ce monde d'idées et d'aspirations qui s'appelle pour la commodité le gnosticisme, ne nous sera jamais complètement dévoilé. Pour qu'il surgît de nouveau en pleine lumière, il

question de méthode. Tout ce que nous venons de dire, nous l'avons écrit, quoique avec moins de relief, dans notre précédente étude sur le gnosticisme. Sans beaucoup de succès d'ailleurs, puisque nous constatons, non sans étonnement, que M. Bousset, non seulement laisse complètement de côté la question des sources, mais en fait pratique, comme ses prédécesseurs, la vieille méthode. Pour lui une donnée patristique vaut autant ou peu s'en faut qu'une donnée documentaire authentique ! C'est encore à cette méthode que s'en tient M. Alfaric.

faudrait des découvertes plus abondantes de documents. Arracher aux ténèbres de trois siècles une vision partielle de ce qu'il a été, du rôle qu'il a joué dans le monde, de la signification qu'il a eue pour tant d'esprits, c'est tout ce que nous donnera une patiente recherche, à la condition qu'on la conduise d'après une rigoureuse méthode.

TROISIÈME CHAPITRE

LE CLASSEMENT DES ÉCOLES ET DES ASSOCIATIONS GNOSTIQUES

L'une des principales conclusions qui découleront de notre étude sera de montrer combien on se trompait lorsqu'on se représentait les systèmes gnostiques comme une sorte d'entité ou de bloc indivisible. L'un des derniers chapitres de ce livre résumera et achèvera une démonstration dont les éléments sont épars dans le corps de l'ouvrage. On verra alors qu'il serait plus exact de parler des gnosticismes que du gnosticisme. Jamais les écrivains ecclésiastiques ne sont tombés dans cette erreur. Ils n'ont pas composé des livres contre l'hérésie, mais contre les hérésies, κατὰ τῶν αἱρέσεων. Plus on serre les textes, et plus on s'aperçoit combien ils ont eu raison.

Dès que l'on se place à ce point de vue, il est de la plus haute importance qu'on sache bien dans quel ordre on se propose d'étudier les systèmes et les sectes gnostiques. Il faut que l'ordre que l'on adopte permette mieux que tout autre d'écrire une histoire vraiment documentaire du gnosticisme. Le cadre doit servir autant à mettre en lumière la physionomie particulière de chaque école ou groupe, qu'à rendre évidents les traits qui sont communs à toutes les sectes. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que nous spécifiions aussi nettement que possible les principes qui nous ont guidé

dans le classement de nos sources. L'ordre qui semble le plus naturel et qu'appelle d'emblée la méthode historique, c'est l'ordre chronologique. Exposer ces systèmes dans leur succession régulière, ce serait le classement idéal. Mais est-ce possible? Hélas, non. Dans l'état actuel de nos connaissances, que sait-on de la chronologie des écoles gnostiques? Pour certaines, on discerne en gros les phases principales de leur histoire. Pour d'autres, on peut conjecturer approximativement le moment de leur floraison. Mais combien d'autres dont il est difficile de fixer l'apparition à cinquante ans près! Comment établir dès lors l'ordre chronologique d'écrits qui se présentent dans de telles conditions?

Ajoutez cette circonstance aggravante, c'est que s'il y a des écoles, comme celles de Valentin et de Marcion, dont il est possible de marquer les transformations et de reconstituer l'histoire dans ses grandes lignes pour trois ou quatre générations, il en est d'autres qui n'apparaissent, si l'on peut ainsi dire, dans notre champ de vision que beaucoup plus tardivement, et qui disparaissent ensuite pendant un demi-siècle pour réapparaître tout à coup, à ce que l'on pense, un moment avant de rentrer dans la nuit. Telles sont les écoles dont les *Philosophumena* nous ont conservé des aperçus. Au moment où Hippolyte nous les fait connaître, elles sont sûrement déjà anciennes; elles sont en pleine floraison, elles paraissent établies à Rome dans le commencement du III^e^ siècle. Cinquante ans plus tard, Plotin nous révèle l'existence dans la capitale de sectes gnostiques qui pourraient bien être filles de celles d'Hippolyte. Mais ce n'est là qu'une conjecture. Dès lors il est évident que l'on ne peut reconstituer l'histoire de ces sectes, même dans ses grandes lignes, comme celle des valentiniens. Dans un classement chronologique de tous les systèmes gnostiques, où placerez-vous ces sectes? Où conviendrait-il d'en parler pour la première fois? Si séduisant que soit ce genre de classement, il faut y renoncer.

Il faut en dire autant de ce qu'on pourrait appeler l'ordre régional. Dépeindre le gnosticisme de la Samarie et de la Syrie, le suivre ensuite en Égypte, passer en Asie Mineure, l'accompagner à Rome, le voir enfin se ramifier en Gaule et en Afrique, ne serait-ce pas là un ordre naturel et conforme à l'histoire? Ici encore, on ne tarderait pas, dans l'application, à se heurter à des difficultés insurmontables. Cette méthode nous condamnerait à de perpétuels voyages. Voici l'école de Valentin. On la verrait éclore en Égypte, puis se transporter à Rome, puis se diviser en deux tronçons dont l'un retournerait en Orient. Que dire des marcionites? Il faudrait les suivre successivement du Pont à Rome, puis à Carthage et partout ailleurs. Ces exemples suffisent. L'ordre d'exposition fait d'après les régions n'est pas plus praticable que l'ordre chronologique.

Mais l'état même de notre documentation ne suggère-t-il pas le principe de classement que nous cherchons? Nous connaissons les gnostiques, soit exclusivement par les écrivains ecclésiastiques, soit par des écrits ou des fragments d'écrits authentiques qui viennent s'ajouter aux témoignages des hérésiologues. Commençons par l'étude de cette dernière catégorie de gnostiques. Nous passerons ensuite à celle des gnostiques que nous ne connaissons que par la tradition ecclésiastique. Ce premier classement n'est-il pas entièrement conforme à la méthode que nous avons adoptée? Placer au premier plan les documents authentiques et contrôler par ceux-ci le témoignage des écrivains ecclésiastiques, voilà la règle qu'il convient d'appliquer à notre sujet. Notre étude débutera par celle des gnostiques dont les écrits n'ont pas entièrement péri, soit qu'il en reste quelques fragments, soit que les hérésiologues nous aient donné des analyses ou des aperçus de ces écrits. A cette catégorie appartiennent Basilide, Valentin, Marcion et plusieurs de leurs disciples, les gnostiques de langue copte, ceux que les *Philosophumena* d'Hippolyte ont révélés au monde. Des écrits comme les *Excerpta Theodoti*, la notice d'Irénée sur l'école de Valentin,

celle des *Philosophumena* sur Valentin sont à placer dans cette première catégorie.

Pour le classement détaillé de cette première catégorie d'écoles gnostiques, rien ne nous empêchera de tenir compte dans une large mesure de l'ordre chronologique. Notre première étude portera sur les grands fondateurs d'école, les Basilide, les Valentin et d'autres. Ils sont ce qu'on pourrait appeler les gnostiques classiques. Ils appartiennent tous à la première moitié du IIe siècle. En même temps que ces ancêtres du gnosticisme, nous étudierons leurs disciples. Héracléon, Ptolémée, Apelle représentent la seconde génération de gnostiques. Il n'y aura aucun inconvénient à consacrer ensuite notre deuxième partie aux gnostiques des *Philosophumena*, quoique nous ne les connaissions que par les analyses d'Hippolyte. Ils sont du commencement du IIIe siècle. Dans une troisième partie, nous étudierons la *Pistis Sophia* et les documents du Papyrus de Bruce.

On verra que les gnostiques que nous venons de nommer remplissent la plus grande partie de cet ouvrage. Cela est naturel et logique. Ils sont parmi tant d'autres les seuls que nous fassent connaître en quelques mesure des documents originaux. Ceux-là du moins nous pouvons les atteindre sans passer par des intermédiaires. Nous serions bien inconséquent, pour ne pas dire impardonnable, si nous ne nous efforcions pas de tirer tout le parti possible des trop rares documents authentiques qui nous restent. Il convient d'autant plus de pousser à fond l'étude de cette catégorie, que c'est à la lumière qui jaillira de cette étude que nous apprendrons à connaître quelque peu les gnostiques de la catégorie suivante.

Celle-ci en effet a de quoi décourager l'historien le plus entreprenant. Quand on sait ce que vaut le témoignage des écrivains ecclésiastiques, de quelles précautions et de quelles réserves il est nécessaire d'entourer toutes leurs affirmations, on se demande s'il sera jamais possible de retrouver même un semblant de vérité historique en ce qui concerne

les hérétiques dont tout vestige original et authentique a disparu. Pour arriver jusqu'à eux et percer les ténèbres qui les enveloppent, n'en serons-nous pas réduit à recourir à l'hypothèse et aux conjectures ingénieuses? Combien fragile alors sera l'explication que nous aurons péniblement imaginée !

Il nous reste, cependant, croyons-nous, une ressource. De l'étude de la première catégorie de systèmes gnostiques, faite d'après ce que nous possédons de documents originaux, jaillit une vive lumière. Cette étude nous apprend comment naît, se forme, se développe et meurt une école gnostique. Cette clarté nous guidera encore lorsque les documents originaux nous feront défaut. On verra que si nos vues ont quelque nouveauté, c'est surtout dans cette partie de notre ouvrage qu'apparaît leur originalité. Celle-ci provient tout entière de l'application de notre méthode.

Nous étudierons tout d'abord un système dont on peut dire qu'il se trouve sur la lisière des deux principales parties de notre ouvrage. C'est celui de Marcus. Il n'est pas improbable que parmi les sources qui le font connaître, il y en ait qui ne soient pas exclusivement ecclésiastiques. Son historien, Irénée a pu avoir entre les mains un écrit de son école.

Vient ensuite un groupe touffu d'hérétiques. On a coutume de les englober en une seule masse. On les confond sous la même rubrique. Ce sont, au sens propre, les *gnostiques*. Nous estimons qu'il y a lieu de faire dans ce prétendu groupe de larges distinctions. On verra pour quelles raisons nous nous séparons sur ce point de nos éminents prédécesseurs, MM. C. Schmidt et W. Bousset. En effet nous distinguons dans la masse hétéroclite que les uns appellent Ophites et les autres gnostiques, trois groupes très distincts. Ce sont ceux que nous appelons les gnostiques antibibliques, tels que les Ophites, les Caïnites, etc. Ce sont ensuite des gnostiques dont la tradition ecclésiastique ne donne pas le nom; ils placent en tête de leur système un principe féminin. Le troisième groupe est formé de ceux que nous

appelons les gnostiques licencieux. Nous les étudions dans l'ordre où nous les avons nommés. On verra que nous avons choisi cet ordre pour la facilité de l'exposition. Enfin, dans un dernier chapitre, nous étudierons ceux que nous appelons les gnostiques de la légende. Dans un appendice, nous traiterons de certains gnostiques que pour des raisons que nous indiquerons, nous croyons devoir exclure du corps de notre ouvrage.

Le classement que nous proposons nous paraît être le meilleur en l'état actuel de notre connaissance du gnosticisme. Il a l'avantage de correspondre exactement à la documentation que nous possédons. Il a aussi le mérite de mettre au premier plan les systèmes que nous avons le moyen de mieux connaître. On avance ainsi du plus clair au plus obscur, des systèmes qui déjà émergent presque en entier des ténèbres à ceux qui se profilent dans la pénombre. Méthode lente mais sûre, la seule qui convienne lorsqu'il s'agit d'explorer des régions jusqu'à présent presque inconnues.

PREMIÈRE PARTIE

LES GRANDS GNOSTIQUES ET LEURS PREMIERS DISCIPLES

CHAPITRE PREMIER

Basilide.

Basilide est le premier gnostique dont nous sachions quelque chose de certain. Quelles sont les sources qui nous renseignent à son sujet?

Basilide et son fils Isidore ont laissé des écrits que Clément d'Alexandrie a eus entre les mains, et dont il a cité quelques extraits dans ses Stromates. Ces extraits constituent notre meilleure source (1). Origène connaît bien Basilide. Malheureusement dans ses écrits nous n'avons que de brèves allusions à l'hérésiarque et à son école (2). Ce sont là les seules sources originales dont il y ait lieu de faire état (3).

(1) On trouvera l'indication précise des textes dans la suite du chapitre.

(2) *Hom. in Jerem.*, X, 5, XVII, 2; *De princip.*, II, 9, 5; *In Matth, comm. series* 38 (Lom., IV, 267), etc.

(3) D'après Eusèbe, *H. E.*, IX, 7, 5-8 un certain Agrippa Castor avait écrit

Dans son traité perdu, Hippolyte avait une notice sur Basilide qu'il est facile de reconstituer d'après Épiphane, Philaster et Pseudo-Tertullien. De son côté, Irénée donne un aperçu de sa doctrine dans son Catalogue (1). Nous possédons enfin dans les *Philosophumena* une copieuse notice dont nous ne terons pas état parce que, comme on le verra, elle n'a aucun rapport avec Basilide. Telles sont nos sources ecclésiastiques (2).

contre Basilide. Ce serait la plus ancienne réfutation de l'hérésie de notre gnostique. Eusèbe en donne un aperçu. Quoiqu'il le vante beaucoup, cet Agrippa ne nous apprend presque rien sur la doctrine de Basilide. Celui-ci aurait écrit un commentaire de l'Évangile en 24 livres, il se réclamerait de certains prophètes, il aurait proclamé indifférente la consommation des viandes offertes en sacrifice et conseillé l'apostasie en temps de persécution, il aurait imposé à ses adeptes la règle pythagoricienne du silence de cinq ans. Il est curieux qu'un adversaire, qui a pu être contemporain de Basilide, n'ait rien de plus à nous en dire! Voir Harnack, *Chronologie*, I, p. 290 et 701.

Hilgenfeld et M. Bousset (*op. cit.*, p. 92-96) font état de deux citations de Basilide qui se trouvent dans les *Acta Archelai et Manetis*, ch. 55. Pour la date de cet écrit et la découverte d'un nouveau manuscrit des *Acta*, voir Harn. *Chron.*, II, 163 et 548. S'appuyant sur le texte plus complet de ces citations, M. Bousset attribue à Basilide un dualisme bien caractérisé. Cette conclusion lui paraît s'accorder avec les affirmations de Clément, V, *Strom.*, XI, 74, et IV, *Strom.*, XII, 85. Elle nous semble se heurter aux objections suivantes : 1° dans la citation des *Acta*, Basilide se borne à mentionner une conception des « barbares » qui est dualiste. Il ne dit pas qu'elle est la sienne ; 2° M. B. presse trop les textes de Clément. Le terme, θεός, a toujours été très élastique. On pouvait être monothéiste. tout en admettant l'existence de divinités secondaires; voyez, I, *Corinth.*, VIII, 5. Le mot de Clément, θεάζων μὲν τὸν διάβολον, donne à croire qu'il considérait Basilide comme dualiste, mais cette opinion n'est-elle pas aussi tendancieuse que le mot qui précède, πῶς δὲ οὐκ ἄθεος? 3° les fragments originaux de Basilide excluent nettement le dualisme ; on n'a pas ce souci de l'honneur de Dieu, quand on est dualiste; 4° Basilide a cherché l'origine du mal, non pas au point de vue métaphysique, mais au point de vue moral. La doctrine des « barbares » a peut-être souri à Basilide parce qu'on en pouvait déduire : « nec perfectum bonum est in hoc mundo ». De là au dualisme il y a loin.

(1) M. Krüger croit qu'Irénée a utilisé un écrit authentique pour sa notice, *Realencyclopädie f. prot. Theol. u. Kirche*, 1897. M. Harnack écrit dans sa *Gesch. d. altchr. Litter.*, p. 157 : Die Quelle seiner Darstellung ist nicht zu ermitteln. Nous partageons cette opinion.

(2) On connaît la notice étendue que Hilgenfeld a consacrée à Basilide (*Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884). Elle a le mérite d'avoir été conçue et faite d'après les sources. Elle pèche, cependant, d'après nous,

Fidèle à la méthode que nous avons adoptée, nous ferons d'abord l'analyse des fragments authentiques de Basilide et de son fils Isidore ; nous en déduirons tout ce qu'ils comportent de renseignements sur la nature d'esprit, les idées, le système de notre gnostique. La lumière ainsi obtenue nous montrera ce qu'il convient de retenir ou de rejeter des sources ecclésiastiques.

Remarquons tout d'abord que Clément nous renseigne avec précision sur l'époque où Basilide a fleuri. C'est sous les règnes d'Hadrien et d'Antonin le Pieux (1). Basilide a écrit une sorte de commentaire de l'Évangile, τὰ ἐξηγητικά, d'un style ardu, s'il faut en croire les Actes d'Archélaüs (2). Clément d'Alexandrie cite du vingt-troisième livre de cet écrit un passage sur la Providence (3). Les souffrances des martyrs étonnent Basilide. Elles lui sont même en scandale. Il ne peut admettre que l'on souffre sans l'avoir mérité. Si donc un homme souffre comme martyr, c'est qu'il a des péchés ignorés à expier. Il y a, cependant, des martyrs dont il est bien difficile de nier qu'ils soient innocents. Basilide le reconnaît, mais alors, pense-t-il, ils expient des péchés

par un double défaut. D'abord Hilgenfeld pose comme fondement de toute sa conception de Basilide les sources ecclésiastiques. Il dit expressément que les fragments authentiques ne servent qu'à compléter celles-ci (p. 218). Une autre erreur de Hilgenfeld, c'est de se livrer à toutes sortes de suppositions et de conjectures ingénieuses à propos de questions dont les sources authentiques ne nous donnent pas les éléments d'une solution. Basilide est-il dualiste ? Son dualisme est-il moral ou métaphysique ? Fait-il du diable le pendant de Dieu et l'auteur du mal ? Qu'est-ce que Clément a réellement dit à ce sujet? On n'imagine pas l'ingéniosité avec laquelle M. Hilgenfeld tourne et retourne les textes pour leur faire dire beaucoup plus de choses qu'ils ne comportent. L'inconvénient de cette façon de solliciter les textes, c'est qu'on aboutit à des hypothèses, peut-être justes, peut-être erronées, en tout cas invérifiables, partant inutiles. C'est ensuite que d'autres viendront qui, avec la même fertilité de conjectures, imagineront des hypothèses aussi plausibles, mais toutes contraires.

(1) VII, *Strom.*, ch. XVII, 106.

(2) *Acta Archelai et Manetis*, c. 55 : et omnes eius libri difficilia quaedam et asperrima continent.

(3) IV, *Strom.*, ch. XII, 81-83.

qui existent virtuellement en eux. Ils sont innocents à la façon des petits enfants. Ceux-ci portent en eux-mêmes la disposition au péché (τὸ ἁμαρτητικόν) ; ce qui manque encore, c'est l'occasion de pécher. C'est dans ce sens que l'on peut dire que le petit enfant est innocent. Il en est de même de certains martyrs. Si cette explication paraît insuffisante, et si l'on pousse Basilide, il se réfugiera dans une sorte de métempsychose. Le martyr expie, sinon des péchés qu'il a commis dans cette vie, du moins des fautes dont il s'est rendu coupable dans une existence antérieure (ἐν ἑτερῷ βίῳ). C'est un privilège. Expier ainsi le passé, c'est la prérogative des élus (ἐκλεκτή) (1).

Quelle raison Basilide a-t-il de vouloir à tout prix que les martyrs soient coupables ? C'est, pense-t-il, que s'ils n'expient pas quelque péché, il faudrait admettre que, contre toute justice, Dieu souffre leur supplice. Il serait responsable de cette iniquité ! La cause du mal remonterait à lui ! C'est ce que Basilide n'admettra jamais. « Tout ce qu'on voudra », dit-il, « plutôt que de mettre le mal sur le compte de la Providence » (παντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν). L'homme, d'après lui, mérite toujours son sort. Il ne recule même pas devant certaines conséquences logiques de son affirmation. Il en vient à s'écrier : « si l'on me pousse, je « dirai qu'un homme, quel que soit celui que tu nommes, « est toujours homme, tandis que Dieu est juste. Car comme « on l'a dit, personne n'est pur de souillure ». Il fait, semble-t-il, allusion à Jésus et à son supplice sur la croix. C'est ainsi que l'a compris Clément, et c'est ce qui lui fait dire que pour Basilide, Jésus est un homme et qu'il a péché. Il semble, en effet, que Basilide ait voulu dire qu'il irait même jusque-là, s'il le fallait. Tout plutôt que de faire de Dieu l'auteur des maux. Il ne l'a pas cependant formellement déclaré. Il s'est borné à soutenir que les souffrances du Seigneur n'ont pas été voulues de Dieu. Il est certain

(1) Basilide emploie le terme de μετενσωμάτωσις. Origène en fera de même.

que le problème du mal et celui de la justification de la Providence ont obsédé Basilide. Irénée lui en fait un grief. Dans les *Excerpta Theodoti* Clément avait noté son explication du passage de l'Exode, où il est dit que Dieu punit « les iniquités des pères jusqu'à la troisième et à la quatrième génération ». Basilide y voyait une confirmation de sa théorie des incorporations (1). Origène rapporte une de ses exégèses toute semblable (2).

Le texte que nous venons d'analyser appelle un bref commentaire. Rendons d'abord justice à Basilide. Comme penseur, il accuse une forte avance sur les chrétiens ecclésiastiques de son temps. Il a réfléchi ; il a compris qu'au point de vue moral, les persécutions soulèvent un problème ; il s'agit de savoir à qui remonte la responsabilité de ces supplices immérités. Ce problème le trouble. La plupart des autres chrétiens ne le voient même pas. Quel est le Père apostolique qui se soit jamais posé pareille question ? Justin lui-même, plus tard venu cependant que Basilide, n'y a pas songé. Il faudra attendre cinquante ou soixante ans avant qu'apparaisse un chrétien non gnostique capable de comprendre le point de vue de cet hérétique et de le discuter. Clément d'Alexandrie est le premier qui paraît avoir été de taille à se mesurer avec Basilide.

Remarquons ensuite que le problème que soulève notre gnostique n'est nullement d'ordre métaphysique ; il est d'ordre moral. Que l'on pèse les termes dont il se sert, que l'on note l'émotion que trahit son langage, et l'on en conclura qu'évidemment pour cet homme Dieu était autre chose qu'une abstraction. Pourquoi proteste-t-il contre l'idée d'attribuer à Dieu la responsabilité du supplice des innocents ? Parce que cette idée blesse son sentiment intime. Il

(1) *Excerpta Theodoti*, 28. Le texte cité paraît être *Deuter.*, V, 9.

(2) Orig. *in epist. ad Rom.*, lb. V (*Lom.*, VI, 336) : dixit enim, inquit, apostolus quia ergo vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in eam speciem corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis.

lui semble que c'est amoindrir Dieu. Sentiment qui témoigne d'un sens religieux profond et élevé. C'est pour la même raison qu'Origène n'admettra pas les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. Ils lui paraîtront porter atteinte à la majesté de Dieu. Ainsi le langage même de Basilide nous révèle chez cet homme autre chose qu'un spéculatif extravagant. Il y avait en lui une haute conscience.

Tandis qu'à en croire Irénée, Basilide aurait prêché l'indifférence des actes, Clément lui attribue la morale la plus austère. Ce fut certainement celle de notre gnostique (1). On demandait si Dieu pardonne tous les péchés. Y en a-t-il d'irrémissibles? Basilide paraît l'avoir pensé, puisqu'il déclare que Dieu ne pardonne pas les fautes conscientes et voulues (μόνας τὰς ἀκουσίους καὶ κατὰ ἄγνοιαν ἀφίεσθαι). Tertullien lui-même n'a pas été plus exigeant.

Dans son troisième *Stromate*, Clément discute du mariage et du célibat. A ce propos, il cite les opinions des principaux hérétiques, soit pour les blâmer, soit pour les approuver. Il nous donne de façon très complète et en partie dans les termes mêmes, l'opinion de Basilide et de son fils Isidore (2). Nos deux gnostiques conseillent l'abstention du mariage. Ils s'appuyaient notamment sur le mot de Jésus, Matth., xix. 10 à 12. Ils distinguaient entre ceux que la nature ou leur profession contraignait à la continence et l'ascète chrétien qui renonce au mariage pour éviter des soucis qui le détourneraient de sa haute vocation. Évidemment celui-ci a plus de mérite. Ils faisaient grand état des déclarations de l'apôtre Paul. Quand il s'écrie qu'il vaut mieux se marier que brûler, il n'entend nullement encourager le mariage. Dans sa pensée, le mariage est un pis aller. Il le tolère par nécessité. N'est-il pas piquant de constater qu'un jour Tertullien, l'irréconciliable adversaire des hérétiques, interprétera les mêmes textes de la même manière, et laissera bien voir que

(1) IV, *Strom.*, ch. xxiv, 153.
(2) III, *Strom.*, ch. i, 1-3.

s'il osait, il irait jusqu'aux mêmes conclusions (1)? Basilide avait remarqué que parfois l'anxiété causée par la crainte d'une chute pouvait être nuisible. La lutte absorbait toutes les énergies; on ne jouissait plus de « l'espérance » chrétienne. Isidore dans ses « éthiques » reprenait toute la question et la discutait au point de vue pratique. Dans les cas extrêmes, il conseillait le mariage. Dans ceux où le mariage était rendu impossible, soit pour cause de jeunesse, ou de pauvreté, ou d'infirmité, il donnait d'excellents conseils. Il faut éviter l'isolement. Il faut rechercher les assemblées des frères. On y est comme dans un sanctuaire où le mal ne peut vous atteindre. Il est bon de recourir en particulier à l'assistance d'un frère. Qu'on lui demande l'imposition des mains. On obtiendra le secours. Il y a des gens qui ne sont pas sincères, et qui ne font que rêver au péché qu'ils déclarent vouloir fuir. Sur ceux-là, il faut agir par la crainte. Dans son homélie sur le jeune homme riche, Clément donnera les mêmes conseils (2). A la fin de ce remarquable passage, Isidore pose, comme fondement de la vie ascétique, ce fait d'observation, c'est que s'il y a dans la nature des besoins inéluctables, l'appétit sexuel, quoique naturel, n'implique pas pareille nécessité (φυσικὸν δὲ τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαῖον δέ).

Les fragments que nous avons analysés nous renseignent sur l'idée de Dieu de notre gnostique et sur la morale qu'il prêchait, Clément nous en a conservé d'autres qui nous font connaître la pensée de Basilide et d'Isidore, sur l'origine et la nature des passions et en même temps sur les conditions de la rédemption de l'âme (3). Nos gnostiques appellent les passions des « appendices », προσαρτήματα. Ils ont évidemment choisi ce terme pour signifier que les passions, πάθη, ne

(1) Voir *passim* ses traités *ad Uxorem* I, *de Exhortatione castitatis*, *de Monogamia*.

(2) *Quis dives salvetur*, ch. 41. Idée familière aux philosophes du temps. Voir Sénèque, *Consolatio ad Marciam*, ch. IV; *epistol.*, XI.

(3) II, *Strom.*, XX, 112.

sont pas inhérentes à l'âme; elles n'en font pas originellement partie; elles sont adventices. Basilide les appelait aussi des « esprits », πνεύματα. Pour bien marquer qu'elles existent par elles-mêmes, il les appelait « des esprits par essence », πνεύματα κατ' οὐσίαν. Les passions sont ainsi tout ensemble des entités et des forces. L'idée platonicienne d'hypostase et l'idée stoïcienne de force se sont combinées pour en former la conception. Ces entités-forces sont malfaisantes. Elles s'accrochent à l'âme, προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ. A quel moment l'ont-elles fait? Tout à l'origine, semble-t-il, en une heure de trouble et de confusion. Elles en ont profité pour s'attacher à l'âme, κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν. Plus tard, — Basilide ne dit pas comment — sont survenues d'autres « natures », φύσεις. Elles aussi sont des entités-forces. A leur tour, elles s'accrochent à l'âme. Elles incarnent plus particulièrement certains instincts bestiaux ou féroces, instincts du loup, du singe, du lion ou du bouc. Notre gnostique les appelle « particularités », ἰδιώματα, de ces bêtes. C'est le caractère propre de l'animal conçu comme une entité qui existe par elle-même. Ces natures adventices, en pénétrant dans l'âme, y façonnent les désirs à leur image. L'origine platonicienne de cette conception, assez fréquente du reste à cette époque, n'est pas douteuse (1). Notre gnostique l'exagère encore. Des plantes, des natures mortes se détachent des « particularités », telle la dureté du diamant, etc.

Cette explication de l'origine des passions se retrouve chez Valentin (2). Mais avec une nuance de différence. Valentin est plus réfléchi et plus subtil que Basilide. Moins simpliste, il spiritualise tant soit peu leur commune conception. C'est du moins l'impression que laisse son langage. En le lisant, on se demande s'il prend l'idée au pied de la lettre, ou s'il ne la conçoit pas plutôt comme un symbole, tant l'expression

(1) Voir *Phèdre*, c. XXXI et la *République*, lib. X, 15 et suivants ; ajoutez l'idée de la οὐσία et des ποιότητες d'Aristote.

(2) II, *Strom.*, ch. XX, 113.

de sa pensée flotte indécise entre l'image et la notion matérielle et concrète.

Cette page de Basilide fait l'effet d'une ébauche de réflexion philosophique. Ébauche qui dénote une réelle vigueur de pensée. Mais c'est une pensée qui tâtonne, elle ne sait que s'abandonner à son élan naturel. Elle n'est pas encore consciente de sa propre portée. La preuve, c'est que Basilide ne se demande pas d'où proviennent en fin de compte ces « appendices ». Il n'admettrait pas un seul instant que Dieu en soit directement ou indirectement la cause. Est-ce le diable alors? Basilide dresserait-il en face de Dieu, principe du Bien, le Diable, principe du Mal? Serait-il dualiste? Clément l'en accuse. Il « divinise le diable », θειάζει τὸν διάβολον, dit-il. C'est ce qu'il déduit du langage même de Basilide. Nulle part, cependant, Clément ne lui en attribue la déclaration formelle.

Isidore, son fils, semble avoir mieux compris la portée de la conception des passions imaginée par Basilide. Fort heureusement, Clément nous a conservé un court fragment d'un de ses écrits intitulé de « l'âme adventice ou adhérente », περὶ προσφυοῦς ψυχῆς. Isidore y traitait certainement des passions et de leur origine. Il signalait précisément le péril qu'offrait la conception de son père. Le méchant pouvait en conclure qu'il était plus victime que coupable. Il y trouvait un excellent prétexte pour s'écrier : j'ai été forcé, j'ai été entraîné, j'ai agi malgré moi, j'ai accompli tel acte contre ma volonté, ἐβιάσθην, ἀπηνέχθην, ἄκων ἔδρασα, μὴ βουλόμενος ἐνήργησα. En effet, ne pouvait-on pas soutenir que, puisque les passions venaient du dehors et, pour ainsi dire, s'agglutinaient à l'âme on n'en était plus responsable? Conclusion qu'Isidore répudiait avec énergie. « Nous devons », disait-il, « nous montrer par la raison supérieurs à notre nature inférieure ». Il avait imaginé sa théorie des deux âmes dans le but de parer aux inconvénients de la conception de son père. Malheureusement Clément ne nous l'a pas fait connaître.

Nos deux gnostiques n'ont pas recherché l'origine du mal et des passions en purs théoriciens. Ce problème avait pour eux un intérêt pratique. Ce qu'ils visent, c'est la rédemption. Bien établir la responsabilité des fautes pour en découvrir le remède, c'est là évidemment la préoccupation de leur pensée. Tous, disent-ils, nous avons en nous-mêmes la faculté de pécher. Aptitude qui se trouve même chez le petit enfant (1). Ce qui le prouve, d'après Basilide, c'est la souffrance. Celle-ci est toujours un châtiment. Donc quiconque souffre a péché. S'il n'a pas commis de faute ici, c'est que l'occasion lui a manqué. Il a péché dans quelque avatar antérieur à l'existence terrestre. Le martyre lui-même est une expiation. Jésus, du moins l'homme Jésus, ne saurait faire exception à la règle.

Ainsi les tribulations et les souffrances expient, purifient, corrigent. Elles sont le châtiment qui sauve, κολαστήριον. A ce titre, elles sont un bien. Basilide le dit expressément. Il déclare qu'elles sont l'effet de la bonté de « celui qui conduit toutes choses » (χρηστότης τοῦ περιάγοντος). Le martyr est un privilégié. L'expiation qu'il subit est plus glorieuse que celle qui échoit au commun des fidèles (2).

Quoique un peu confuses, on discerne aisément dans ces réflexions trois idées essentielles : 1°, l'idée du péché originel ou du moins d'une disposition naturelle à la faute ; 2°, l'idée de la pénalité. Le péché entraîne le châtiment. C'est la notion rabbinique et judaïque ; 3°, l'idée de l'amendement et de l'éducation par la souffrance. C'est la notion grecque et platonicienne. Ce sont là les éléments d'une doctrine de la Rédemption. Il n'est qu'un point sur lequel les fragments soient muets. Ils ne nous apprennent pas le rôle que nos

(1) IV, *Strom.*, XII, 32 : Τὸ νήπιον... ἐν ἑαυτῷ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον ; ou encore ἔχον μὲν ἐν ἑαυτῷ τό ἁμαρτητικόν. Cf. sur la volonté des enfants, *Morale à Nicom.* III, 111ᵃ, 26.

(2) IV, *Strom.*, XII, 83 : ἀλλὰ τῷ Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἑτερῷ βίῳ τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα, τὴν μὲν ἐκλεκτὴν ἐπιτίμως διὰ μαρτυρίου, τὴν ἄλλην δὲ καθαιρομένην οἰκείᾳ κολάσει.

gnostiques assignaient à Jésus-Christ dans la rédemption. Il est certain, cependant, comme nous le verrons, qu'ils lui faisaient la part principale.

Clément d'Alexandrie nous renseigne encore sur un trait de la pensée de Basilide qui n'est pas moins caractéristique que le reste. C'est sur sa notion de la foi (1). Il la considérait comme inhérente à l'âme, du moins aux âmes élues. De celles-ci, il disait : « on connaît Dieu naturellement » (2). La foi, d'après Basilide, n'est rien moins qu'une abstraction, une fonction immatérielle de l'âme. Comme les passions, elle est une hypostase. Elle existe par elle-même (3). Constatons encore une fois combien Basilide paraît incapable de concevoir une abstraction ; il faut qu'il la revête d'un semblant de corps. Sa pensée est déjà philosophique, mais elle ne parvient pas à se dégager des images et des formes. Il a encore l'esprit à moitié mythique.

La foi, avons-nous vu, est une prérogative de l'élite. L'âme élue perçoit Dieu par « une intuition rationnelle », κατα-λήψει νοητικῇ. C'est ce qui lui donne la supériorité sur le Cosmos. Elle est ὑπερκόσμιος. Et, cependant, si transcendante qu'elle soit, la foi n'est pas uniquement l'apanage d'un petit nombre. Il semble que Basilide suppose chez tout homme une disposition à la foi. « Comme conséquence de la foi de l'élite, s'ensuivrait la foi dont est susceptible toute nature. Le don de la foi est consécutif à l'espérance de chacun ». C'est en ces termes que Clément interprète la pensée de Basilide (4).

Les trop courts fragments des écrits de notre gnostique qui nous sont parvenus suffisent pourtant pour nous donner une idée claire de son génie. Il a été un penseur original. Aucun écrivain ecclésiastique avant Clément d'Alexandrie

(1) V, *Strom.*, ch. I, 3; II, *Strom.*, III, 10.

(2) V, *Strom.*, I, 3 : φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται ; II, *Strom.*, III, 10 : φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην.

(3) V, *Strom.*, I, 3 ; II, *Strom.*, VI, 27.

(4) II, *Strom.*, III, 10.

ne peut lui être comparé. Tertullien lui-même, qui lui a été sûrement bien supérieur comme écrivain, lui est inférieur comme penseur. L'Africain ne possède pas au même degré le don de voir dans les choses les problèmes qu'elles soulèvent. Or c'est le charisme propre du penseur. Sans doute, la pensée de Basilide est encore inexpérimentée ; elle n'a pas la pleine conscience d'elle-même. Elle est encore serve des images et des formes concrètes. Isidore semble s'être donné la tâche de la mettre au point, de l'amender sagement, de la débarrasser des contradictions qu'on pouvait lui reprocher. Il a fait œuvre de disciple plus avisé qu'original. En somme, la pensée de Basilide paraît avoir été plus intuitive que dialectique, plus spontanée que réfléchie.

Remarquons encore que cette pensée ne porte pas de préférence sur des abstractions. Elle est étonnamment positive. De l'idée de Dieu, ce qui la préoccupe, c'est l'aspect moral. Il ne discute pas de l'essence de Dieu, mais des voies de sa providence. Son principal souci est de l'exonérer de la responsabilité du mal. Il considère la vie humaine, et il se demande ce que signifie la souffrance. Que sont les passions, comment délivrer l'âme de leur empire, qu'est-ce que la foi, quels sont les principes de la morale chrétienne, faut-il conseiller le mariage, telles sont les questions qui obsèdent sa pensée.

Mais n'est-ce pas là une vue trop exclusive du génie de notre gnostique? Que devient sa réputation bien établie, semble-t-il, de métaphysicien ? Clément ne l'ignore pas. Il y fait quelques allusions (1). D'ailleurs dans les *Stromates*, il n'avait pas à discuter la spéculation de Basilide. Du deuxième au quatrième *Stromate* notamment, il n'étudie que les questions de conduite qui se posaient alors. Il est naturel qu'il ne cite dans cette partie que les opinions morales de notre gnostique. Il compte bien reprendre ses idées dans cette

(1) Ainsi dans IV, *Strom.*, XXV, 162, Clément dit que Basilide fait de δικαιοσύνη el de sa fille des hypostases et les place dans l'ogdoade. Dans II, *Strom.*, VIII, 36, Clément semble faire allusion aux φυσικά de Basilide.

troisième partie de son grand ouvrage qui devait porter le titre de « Didascale » et qu'il n'a jamais pu écrire. Ce qui surprend cependant, c'est qu'il réserve pour la partie théorique de son grand ouvrage, non pas la métaphysique de Basilide, mais d'autres questions, en particulier celle de la « Metensomatose » et celle de l'origine des passions. On dirait que Clément n'attachait pas beaucoup d'importance à tout ce système d'entités suprasensibles que la tradition attribue à notre gnostique. Ce système ne jouerait-il qu'un rôle effacé dans l'ensemble des idées de Basilide? La tradition lui a-t-elle donné une ampleur qu'il n'avait pas? L'indifférence dont témoigne Clément à son endroit le ferait croire. Quoi qu'il en soit, il est permis de conclure que les préoccupations toutes morales que nous révèlent les fragments étaient au premier plan de la pensée de notre gnostique. Au surplus, c'est ce qu'Épiphane lui-même donne à entendre. « L'origine et la cause, dit-il, de cette mauvaise doctrine, c'est la recherche et la discussion du problème du mal » (1).

Nos sources ecclésiastiques nous apportent-elles un complément d'informations qui méritent de s'ajouter à celles que nous ont données les fragments authentiques? Question qui exige une discussion approfondie des textes.

Notre plus ancienne source est celle qui dérive du traité perdu d'Hippolyte. Rien de plus facile que de reconstituer d'après Pseudo-Tertullien, Philaster et Épiphane la notice qu'il contenait sur Basilide (2). On y lisait que notre gnostique avait séjourné en Égypte et qu'il y avait enseigné. Sa doctrine se résumait en une conception du monde suprasensible dont le Dieu suprême, appelé Abraxas ou Abrasax occupait le sommet. Au dessous de lui s'étageaient en une sorte de hiérarchie des entités aux noms abstraits. Les derniers de la série étaient des anges qui avaient formé une

(1) Epiph., *Contra haereses*, XXIV, 6, 72 c. : ἔσχε δὲ ἡ ἀρχὴ αὐτῆς τῆς κακῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λέγειν πόθεν τὸ κακόν.

(2) Pseudo-Tertullien, ch. 1er; Philastrii, *diversarum haereseon liber* (édit. F. Marx, 1898, Vienne), XXXII; Epiph., *C. haer.*, XXIV, 1-4 et *passim*.

suite de 365 cieux dont le dernier était le nôtre. L'un de ces anges était le Dieu de l'Ancien Testament. Il avait reçu en partage le peuple d'Israël. Il aurait voulu lui assurer la domination sur les autres peuples. De là des guerres incessantes. Le Christ, venu du Dieu suprême, n'avait eu qu'un semblant de corps. Il n'avait pas été réellement crucifié. Au dernier moment il s'était substitué à lui-même Simon de Cyrène. Basilide prônait une morale abominable. Il condamnait le martyre, sous prétexte que ce n'était pas au Christ mais à Simon de Cyrène que se ferait le sacrifice. Il niait la résurrection des corps. Il pratiquait la magie.

Il s'agit maintenant de savoir si cette notice reproduit l'enseignement de Basilide, ou celui de ses adeptes contemporains d'Hippolyte. Cet enseignement est-il vraiment authentique, ou serait-il tout simplement celui de l'école cinquante ans après la mort du fondateur? Nous n'incriminons pas la bonne foi d'Hippolyte, nous nous demandons s'il n'a pas antidaté ce qu'il savait de la secte.

Remarquons tout d'abord que cette notice contient une erreur grossière. Elle attribue à Basilide une morale licencieuse. Or nous l'avons vu, lui et son fils prêchaient au contraire un très rigoureux ascétisme. Clément d'Alexandrie de son côté affirme que sa morale était irréprochable. Il le rappelle aux adeptes de la secte de Basilide qui étaient ses contemporains pour leur faire honte de leur immoralité (1). Trait de lumière! Évidemment la notice d'Hippolyte met au compte du fondateur les principes de morale qu'affichaient ses disciples dégénérés. — Les fragments nous ont fait connaître avec précision l'opinion de Basilide sur le martyre. Pas un mot ne s'y trouve qui implique la condamnation du martyre. Bien au contraire, notre gnostique y voit le mode le plus honorable d'expiation des péchés. Ici encore on lui attribue une opinion qu'il n'a pas professée. L'erreur s'explique facilement sans qu'il soit nécessaire d'accuser Hippolyte

(1) III, *Strom.*, 1, 3 et 4.

de mauvaise foi. Il est évident, en effet, que quoiqu'il ne condamnât point le martyre, Basilide l'envisageait d'une manière qui devait scandaliser les chrétiens de son temps. Eh quoi, il osait prétendre que le martyre était toujours une expiation, que les héros dont s'enorgueillissait l'église étaient nécessairement entachés de péché ! Quoi de plus naturel qu'on ait répandu le bruit qu'il le condamnait ? On comprend aussi que ses disciples de la fin du IIe siècle qui préconisaient une morale relâchée, aient trouvé ou cru trouver dans l'opinion du fondateur la justification de l'apostasie. C'est ainsi que l'on a pu attribuer à Basilide une opinion qui n'était pas la sienne, mais celle des épigones de son école.

D'après la notice, Basilide aurait professé un docétisme extrême en matière de christologie. Ce docétisme n'avait rien en soi qui pût beaucoup étonner Clément. Il n'était guère moins docète que Basilide. Qui ne l'était plus ou moins au IIe siècle ? Mais ce qui n'aurait pas manqué de l'indigner et d'exciter sa verve critique, c'était la fable de la substitution de Simon de Cyrène à Jésus-Christ. N'est-il pas plus qu'étrange qu'il ne l'ait mentionnée nulle part ? Si vraiment Basilide lui-même en était l'auteur, comment Clément aurait-il perdu une si belle occasion de le confondre ? Comment un Agrippa Castor n'en aurait-il fait, à ce qu'il semble, aucune mention ? Mettons cette absurde invention sur le compte des adeptes postérieurs de la secte, nous serons probablement plus près de la vérité historique.

Que dire des vues que l'on prête à Basilide sur le Dieu de l'Ancien Testament ? Dans l'absence de toute donnée documentaire authentique, comme de toute attestation autre que celle d'auteurs capables de faire les confusions que nous venons de constater, nous avons le droit de nous demander si, ici encore, on n'a pas transporté au fondateur l'opinion des épigones. Celle qu'on lui prête est nettement marcionite. La critique doit se demander s'il est certain qu'on ait eu avant Marcion les vues que celui-ci a professées, et qu'il a fait si largement prévaloir. Il se pourrait parfaitement que

ces vues aient pénétré plus tard dans l'école de Basilide, et qu'en conséquence la doctrine relative au Dieu de l'Ancien Testament, que l'on attribue ici à Basilide, n'ait pas été celle du fondateur, mais celle de ses successeurs de l'an 190 environ. L'hypothèse est d'autant plus vraisemblable qu'à cette époque, on le verra, il s'est fait un abondant échange d'idées entre les écoles gnostiques.

Que faut-il penser enfin de cette hiérarchie d'entités et d'anges dont Basilide, d'après notre notice, remplissait le monde invisible? En est-il bien l'inventeur?

En soi, cela n'a rien d'invraisemblable. L'idée qu'il y a entre le Dieu suprême et le Cosmos des êtres ou des abstractions, des dieux ou des anges qui sont comme les organes de transmission de la substance ou de la force divine est partout répandue. C'était déjà l'idée des docteurs que combat l'épître aux Colossiens. On commençait à imaginer des titres à « ces principautés » et à ces « puissances »; on les hiérarchisait. Bientôt Valentin les disposera en couples harmonieux. La hiérarchie que le traité d'Hippolyte attribue à Basilide n'a rien de bien raffiné. Elle a, comme toutes les conceptions de ce penseur, le caractère d'une ébauche. Du Dieu suprême naissent l'Intelligence, νοῦς, le Verbe, λόγος, la Prudence, φρόνησις, puis la Force, δύναμις et la Sagesse, Σοφία. De ces dernières sont issues les puissances, les principautés, les anges innombrables. Il est certain que Clément n'ignorait pas que Basilide parlait d'ogdoade. S'il n'a pas prêté plus d'attention à cette partie de l'enseignement du maître gnostique, c'est sans doute qu'il n'y voyait rien de bien extraordinaire.

En résumé, la notice d'Hippolyte nous renseigne bien plutôt sur les doctrines des disciples de Basilide contemporains d'Hippolyte et d'Irénée que sur celles de leur maître. La seule chose à en retenir, semble-t-il, c'est cette hiérarchie d'entités ou d'êtres suprasensibles qu'elle nous fait connaître. Cela faisait partie sans doute de l'enseignement plus secret qu'il donnait aux initiés.

Je ne sais si la notice que nous lisons dans le *Catalogue* d'Irénée (*Adv. haereses*, I, 24, 3-6) mérite plus de confiance que celle du traité d'Hippolyte. La plupart des critiques que nous venons de formuler s'appliquent autant à celle-là qu'à celle-ci. On y trouve les mêmes erreurs et des confusions aussi flagrantes. Elle ne nous fait connaître en définitive que les doctrines des successeurs de Basilide. L'auteur du *Catalogue* semble même l'avouer, puisque dans sa notice il lui arrive de substituer le pluriel au singulier. Il se peut même que ce document nous expose un état plus récent des doctrines de l'école de Basilide. En effet, l'auteur nous dit que les adeptes de cette école raffinaient beaucoup sur les titres et les noms des entités qui d'après eux peuplaient le monde suprasensible (1). Ils les auraient conçues de plus en plus comme hostiles aux hommes. Ces entités ou « principautés » se seraient opposées à l'ascension des âmes élues vers le Père. Le Christ serait venu précisément pour les délivrer (in libertatem credentium ei a potestate eorum qui mundum fabricaverunt). La libération consisterait à bien connaître ces entités et principautés, leur caractère, leur pouvoir, et par la vertu du Christ à devenir invisible pour elles. C'est ainsi que les âmes élues leur échapperaient, et avec le Christ remonteraient vers le Père (2).

Ce sont là des idées qui se développeront avec ampleur dans le gnosticisme du IIIe siècle. Les documents coptes en sont pleins. Basilide les a-t-il déjà conçues? Les fragments, pas plus du reste que la notice même d'Hippolyte, ne permettent de l'affirmer. La rédemption dont il est question

(1) 3 : nomina quoque quaedam affingentes quasi angelorum, annunciant hos quidem esse in primo coelo, hos autem in secundo ; et deinceps nituntur CCCLXV mentitorum coelorum et nomina et principia et angelos et virtutes exponere

(2) Igitur qui haec didicerit et angelos omnes cognoverit et causas eorum, invisibilem et incomprehensibilem eum angelis et potestatibus universis fieri, et sicut filium incognitum omnibus esse, sic et ipsos a nemine oportere cognosci, sed cum sciant ipsi omnes et per omnes transeant, ipsos omnibus invisibiles et incognitos esse.

dans les fragments est bien plutôt morale. Il s'agit de la délivrance des passions et de la rédemption des péchés. Et, cependant, nous n'oserions affirmer que Basilide n'ait pas eu de la rédemption une conception plus large, plus cosmique que celle que nous font connaître les fragments. S'il est exact qu'en vrai fils de son siècle, il ait imaginé le monde invisible comme peuplé d'abstractions, d'entités et d'anges, il est très probable qu'il a élargi la rédemption jusqu'à y mêler les habitants du monde invisible ; elle aurait été à la fois individuelle, comme la représentent les fragments, et cosmique, comme le veut le *Catalogue*. Pour un esprit qui concevait l'Univers, comme il le fait, la pente a dû être presque irrésistible. Bien plus tard et pour les mêmes raisons, Origène y a glissé. D'ailleurs Basilide a une façon de comprendre les passions qui en fait des entités et des forces qui existent par elles-mêmes. Sait-on s'il n'a pas supposé un lien entre elles et les « puissances » du monde invisible ? Il se peut en conséquence que ce trait que nous rapporte le *Catalogue* soit parfaitement authentique. Quoi qu'il en soit, il ne jure pas avec les données des fragments.

Il faut nous représenter Basilide, croyons-nous, comme un esprit profondément religieux. Ce qui le frappe dans la vie humaine, c'est l'asservissement de l'âme à des forces obscures, passions et autres. Comment en obtenir la délivrance, voilà le problème qui le préoccupe. Comme tant d'hommes de son temps, il a soif de rédemption. Ce qui a fait de lui un chrétien, c'est qu'il a pensé trouver dans le christianisme la véritable rédemption.

CHAPITRE II

VALENTIN

Que sait-on au juste de ce célèbre hérésiarque ? A première vue, les renseignements ne font pas défaut. Irénée, Hippolyte, Épiphane ont laissé de copieuses notices sur Valentin. Au IIIe siècle, son nom revient sans cesse dans les écrits de Tertullien, de Clément et d'Origène. On verra dans la suite ce que, d'après nous, vaut cette documentation (1). Fort heureusement, Clément d'Alexandrie nous a conservé des écrits mêmes de Valentin quelques précieux fragments (2).

Ce sont ceux-ci que tout d'abord nous interrogerons. Chacun de ces fragments nous révèle un aspect du génie si riche et si original de Valentin. Ils projettent ainsi sur sa personnalité des lumières que les notices ecclésiastiques ne nous permettraient même pas de soupçonner.

Qu'on en juge par le suivant : « Autant l'image est inférieure à la vivante physionomie, autant l'univers visible (ὁ

(1) Dans ce chapitre, nous n'utiliserons de ces notices que celle de ce traité d'Hippolyte que la critique a tiré de Pseudo-Tertullien, de Philaster et d'Épiphane ainsi que d'un passage de la notice d'Épiphane. Pour la discussion relative au σύνταγμα d'Hippolyte, voir notre *Introduction à l'étude du Gnosticisme* p. 5 etc. C'est au ch. suivant que nous étudierons la notice d'Irénée. A celle des *Philosophumena*, nous consacrerons le ch. II de la IIe partie.

(2) II *Strom.*, VIII, 36; XX, 114; III *Strom.*, VII, 59; IV *Strom.*, XIII, 89, 90.

κόσμος), est au dessous de l'aeon vivant (le monde suprasensible). Quelle est la cause de l'existence de l'image ? C'est la majesté du visage qui offre au peintre le modèle afin qu'elle (l'image) soit honorée par son nom (c'est-à-dire, le nom de la personne dont c'est le visage). Car une forme à elle seule ne signifie rien (ἐῤῥήθη ou ἐῤῥέθη Sylburg (1)) mais le nom (que l'on met sous l'image ou le portrait) supplée à ce qui manque à l'objet qu'on a formé. Ainsi le Dieu invisible contribue à accréditer ce qui a été formé (c'est-à-dire le Cosmos) (2) ». En d'autres termes, c'est le Dieu suprême qui communique son sens, sa valeur, à la chose créée.

On a reconnu une conception chère à l'école platonicienne. Le monde visible n'est rien en soi; laissé à lui-même, il serait le non-être. Ce qui lui donne quelque réalité, c'est le principe supérieur, ce sont les idées éternelles qui constituent le monde suprasensible. La matière *est* parce qu'elle participe dans une certaine mesure aux idées immatérielles. Le monde visible est donc une image du monde invisible. Plus on s'éloigne de l'archétype, et plus l'image s'efface et s'oblitère. Il est évident que cette conception domine toute la pensée de Valentin. Assurément ce n'est pas l'idée platonicienne dans sa pureté ; elle rappelle plutôt le platonisme du IIe siècle. Dans la doctrine des épigones de Platon, l'image, εἰκών, comme aussi le reflet, ἀπαύγασμα, sont termes courants et classiques. On les emploie pour dépeindre le monde visible et marquer sa relation avec le monde invisible. Valentin se représente le monde visible comme une simple image du monde suprasensible. L'un est le modèle, l'autre la copie. De même, le démiurge est le reflet du Père qu'on ne peut nommer (3).

(1) Si l'on adopte la leçon que donne Staehlin, il faut traduire : en effet, il ne s'agit pas d'une forme qui soit trouvée anonyme.

(2) *Stromates,* IV, ch. XIII, 89, 90; citation qui peut se détacher du contexte.

(3) Clément ne voit dans ce passage que cette dernière idée. Cependant dans la première phrase, il s'agit du Cosmos et non pas simplement du Démiurge.

Ce fragment nous révèle donc un philosophe platonicien. Valentin ne l'est pas de façon superficielle comme Justin Martyr, il est imbu de platonisme jusqu'aux moelles, il ne peut concevoir l'ensemble des choses qu'au point de vue de l'école de Platon, il est idéaliste autant et de même manière que Plotin lui-même.

Voici maintenant un fragment qui nous dévoile un autre aspect du génie de Valentin. Dans un passage important dans lequel Clément cherche à définir les passions et à les caractériser dans leur essence, il cite quelques lignes d'une lettre du célèbre gnostique sur ce sujet : « Un seul est bon, dont la présence se manifeste par le Fils (1). C'est par lui seul que le cœur peut devenir pur, tout esprit mauvais étant expulsé du cœur. Car une multitude d'esprits demeurant en lui l'empêchent d'être pur, et chacun de ces esprits produit les effets qui lui sont propres ; ils maltraitent l'âme diversement par de mauvais désirs. Et il me semble qu'il arrive à l'âme un peu ce qui arrive à une hôtellerie. Lorsque des gens grossiers y séjournent, ils percent les murs, ils creusent des trous, et souvent les remplissent d'ordures. Ils n'ont aucun souci du lieu sous prétexte qu'il appartient à autrui. Il en est de même de l'âme tant qu'on la néglige ; elle reste souillée (2); elle est la demeure d'une foule de démons, mais lorsque le Père, seul bon, a égard à elle, elle est sanctifiée ; elle resplendit de lumière. C'est ainsi que bienheureux est celui qui a le cœur en telle condition, car il verra Dieu (3) ».

Cet éloquent passage n'a pu être écrit que par un chrétien. Sans doute, à l'analyse, on discernerait dans la forme de la pensée l'empreinte de conceptions qui ne sont pas chrétiennes d'origine. On y trouverait même comme dans la psychologie de Basilide et d'Isidore des traces de la notion aristotélicienne des qualités. Clément accuse ici Valentin de con-

(1) Παρουσία, leçon proposée par Hilgenfeld.
(2) Leçon incertaine. Voir *appar. crit.* de Staehlin.
(3) II *Strom.* ch. XX, 114.

cevoir les esprits dont il parle comme des entités réelles, de les représenter comme envahissant fatalement les âmes, d'en être enfin expulsés sans que la volonté de l'intéressé y soit pour quelque chose. Il se peut que l'accusation soit juste. A en croire son critique, il est fataliste comme les stoïciens. Cela ne l'empêche nullement d'être, comme du reste les moralistes du Portique, inconséquent dans la pratique. Quoi qu'il en soit, ce qui domine ici, c'est l'inspiration chrétienne. Il y a dans ces lignes de Valentin, un sentiment si net de la gravité de la souillure, des effets néfastes de la passion et, d'autre part, un besoin si ardent de pureté morale, et une confiance si explicite dans la volonté et le pouvoir de Dieu de purifier l'âme, qu'on y reconnaît de suite le langage d'un chrétien. Cette profondeur de sentiment est étrangère à l'âme païenne. Épictète lui-même envisage tout autrement le mal moral. Pour lui, le péché n'est pas une souillure, mais bien plutôt une erreur et une défaillance du jugement et de la volonté.

Dans une homélie qu'il adressait aux initiés de la secte, Valentin s'écriait : « Vous êtes immortels depuis le commencement; vous êtes enfants de la vie éternelle et vous voulez vous partager la mort afin que vous la dépensiez et l'épuisiez et que la mort meure en vous et par vous. Car lorsque vous désagrégez le monde et que vous-mêmes n'êtes pas désagrégés, vous êtes maîtres de la création et de la corruption entière (1) ».

Il est bien regrettable que Clément ne nous ait pas donné le contexte de ce curieux passage. Il prétend que Valentin déclarait que l'élite, comme il l'appelle, τὸ διάφορον γένος, — ce sont sans doute les spirituels, οἱ πνευματικοί — est venue pour anéantir la mort. Celle-ci est l'œuvre du Démiurge comme le prouve le texte scripturaire : nul ne verra Dieu (le Démiurge) et vivra. Telle est sa mission. Valentin la lui rappelle. Clément accuse Valentin d'attribuer ainsi à cette

(1) IV, *Strom.*, ch. XIII, 89.

élite l'œuvre même de Jésus-Christ. Puis il élargit sa critique et l'étend à l'école valentinienne tout entière. Clément reproduit-il avec impartialité les vues que Valentin a développées dans cette homélie? Sans les altérer, ne les a-t-il pas écourtées et par cela même quelque peu faussées? Cela lui arrive.

Quoi qu'il en soit, l'idée qui inspire l'orateur ne fait pas de doute. C'est celle de la Rédemption. En ceci, Valentin est vrai fils de son temps. Cette grande aspiration, il l'a exprimée dans cette homélie non seulement avec une éloquence chaleureuse et élevée — il devait être orateur — mais avec un accent et une onction qu'il tenait de sa foi chrétienne. Voilà, osons-le dire, ce que sans le solliciter, nous apprend cet extrait.

Dans un autre fragment, on trouve une indication précise sur la christologie de Valentin. On est surpris de sa simplicité. Il écrit à Agathopous au sujet de Jésus-Christ : « Tout en s'assujettissant à toutes les nécessités de la vie, il les a dominées. C'est ainsi qu'il a réalisé la divinité. Il mangeait et buvait d'une manière particulière sans évacuer. Si grande était sa force de tempérance que les aliments ne se dissolvaient pas en lui puisque lui-même ne devait pas connaître la dissolution (1) ».

Il est à noter que Clément le cite ici en l'approuvant. On voit clairement que, dans le système authentique de Valentin, Jésus occupe la place centrale. Jamais la tradition ecclésiastique ne l'aurait fait soupçonner. Rappelons à l'appui de ce que nous affirmons, que dans sa lettre à Flore, Ptolémée attache une importance capitale à l'enseignement de Jésus. En cela le disciple ne faisait que suivre l'exemple du maître. Sans doute, il est à présumer que dans la doctrine de Valentin, le Christ métaphysique absorbait le Jésus de l'Évangile. Le Jésus qu'il conçoit n'était que l'enveloppe ou

(1) III *Strom.*, ch. VII, 59. Le texte de la première phrase est incertain. Voir Staehlin.

l'apparence humaine de l'entité transcendante qui s'appelle Christ. Il aboutissait logiquement à une christologie toute suprasensible. Mais Clément n'est-il pas sur la même pente? Est-il moins docète que Valentin (1)? Dans la doctrine traditionnelle le Jésus de l'histoire ne sera-t-il pas transformé en un Christ tout métaphysique? Valentin n'est qu'un précurseur qui ne se distingue pas encore sur ce point de l'écrivain chrétien qui le cite. Ce qui est à retenir, c'est la place qu'il assigne à Jésus, c'est la piété avec laquelle il en parle. Il avait évidemment pour le Jésus des évangiles un sentiment que n'avaient plus les gnostiques qui, dans la *Pistis Sophia* mettent en scène le Ressuscité, le font directement descendre du monde transcendant, et placent dans la bouche de ce fantôme des paroles qui n'ont rien de commun avec celles du Jésus de l'histoire.

Dans un dernier extrait tiré d'une lettre de Valentin, on voit se dessiner les linéaments de son système. Il explique l'introduction d'un élément divin dans la constitution de l'homme. C'est tout un système métaphysique, ébauché en quelques lignes. « Et une sorte d'épouvante survint aux anges en présence de cet être qu'ils venaient de former lorsqu'il proféra des paroles hors de proportion avec ses origines. Cela lui venait de celui qui, sans se laisser voir, avait déposé en lui une semence de la substance d'En Haut et parlait avec cette hardiesse en lui. C'est ainsi que parmi les hommes éphémères, leurs ouvrages sont un objet d'effroi pour ceux qui les ont faits, tels que des statues, des images, bref tout ce que font leurs mains pour représenter la divinité. Car Adam, ayant été formé au nom de l'Homme, inspirait la crainte de l'Homme préexistant lequel était en lui, et ils (les anges) furent stupéfaits et aussitôt altérèrent leur ouvrage (2) ».

Dans cette lettre, Valentin esquisse en quelques mots son

(1) Voir VI *Strom.*, VIII, 71. Clément dit expressément dans ce passage que Jésus était ἀπαθής.

(2) II, *Strom.*, VIII, 36.

idée de la création de l'homme. Les anges, sans doute d'un degré inférieur, et parmi eux probablement le Démiurge, forment l'homme. Tout à coup cet être qui venait de sortir de leurs mains se met à proférer des paroles dont la hardiesse ne correspondait pas à ce qu'on pouvait attendre de sa nature. Il y avait disproportion entre cet être et son verbe. D'où venait un phénomène si étrange? De ce que le Dieu suprême — peut-être simplement νοῦς ou ἄνθρωπος du plérôme — avait déposé, à l'insu des anges, en l'homme une semence « de la substance d'en haut ». Les artisans du Cosmos et de l'homme sont tout d'abord saisis d'épouvante; revenus à eux-mêmes, « ils effacèrent promptement l'œuvre », c'est-à-dire, ils s'efforcèrent d'enlever à l'homme sa supériorité (1).

Voilà un texte qui contient à la fois une conception de l'homme et peut-être une doctrine de l'origine du mal. Il y a chez l'homme tout ensemble une nature supérieure et une nature inférieure. Tout ce qu'il est en tant qu'homme, son corps, sa vie, ses facultés, il le doit aux anges qui l'ont formé. Mais en lui a pénétré un germe d'essence divine. Par là, il est supérieur aux artisans de son humanité. C'est ce caractère divin que ceux-ci, semble dire Valentin, s'appliquent à effacer « ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν ». Est-ce là une explication de l'origine du mal sous forme de mythe? Nous l'avons vu dans un autre fragment, Valentin exprime avec plus de netteté encore ses vues sur la nature morale de l'homme. Comme Basilide, il suppose que les passions, comme autant d'esprits immondes, envahissent l'âme; elles la souillent; elles en font un lieu impur. Dieu seul, par l'entremise de son fils, peut expulser ces mauvais esprits et purifier l'âme.

Nos fragments nous révèlent un Valentin que la tradition

(1) Gardons-nous ici d'interpréter les idées de Valentin d'après les idées des prétendus « Gnostiques » (Irénée, *adv. haer.*, I, 30). Comme on le verra, ce sont ces derniers qui se sont inspirés de Valentin, mais pour dénaturer ses conceptions en les outrant.

ecclésiastique ne laisserait jamais deviner. Il est d'abord un spéculatif. L'essor en pleine métaphysique est naturel à sa pensée. Les larges constructions d'idées en dehors de la réalité contingente l'attirent. Il est de la famille des Platon, des Philon, des Plotin. Mais en même temps quel orateur il y a chez lui! Avec quelle chaleur il presse et exhorte ses adeptes! Ce spéculatif est évidemment doublé d'un homme d'action et de propagande. C'est un apôtre. De là ce souffle qui rend sa parole si éloquente et parfois communique à son imagination un élan et une ampleur magnifiques. Philosophe et chrétien, homme de spéculation et ardent apôtre, tel est le Valentin des fragments. Son image s'en dégage sans qu'on les sollicite. Il ne faut pas essayer d'en déduire son système. Ce serait d'une exégèse fort arbitraire. Pour les détails de ce système, il faut recourir à la tradition ecclésiastique. Mais du moment que, grâce aux fragments, nous connaissons l'homme, sa forme d'esprit, ses tendances, et sur plusieurs points essentiels sa pensée, soit précise soit dans ses grandes lignes, nous sommes en mesure de contrôler les affirmations des Pères. Nous écarterons tout ce qui serait incompatible avec l'idée que nos fragments nous donnent de l'homme, de sa pensée, de ses visées.

Valentin, comme Basilide, a été obsédé par le problème du mal, de son origine, de ses remèdes. La préoccupation de la rédemption perce à chaque ligne des fragments. Ce n'est pas qu'on y trouve une doctrine formelle du salut, mais on en peut déduire l'ébauche d'une doctrine.

Valentin est platonicien. Tertullien l'appelle *platonicus Valentinus* (1). Les fragments nous l'apprendraient à défaut de la tradition. En tant que platonicien, il oppose l'esprit à la chair, l'âme au corps. Le dernier fragment que nous venons d'analyser implique même qu'à l'exemple de la plupart des platoniciens de son temps, d'un Philon, d'un Plutarque, il considère la chair comme mauvaise. Elle est le

(1) *De Carne Christi*, 20 ; *De praescriptione*, 30.

siège du mal. Le corps est l'ennemi. C'est pour cette raison qu'il attribue à Jésus un corps qui n'en a que l'apparence ; ce corps mange et boit, mais ne digère pas ; il ne connaît aucun des besoins physiques. Il est probable qu'Hippolyte avait raison de lui prêter une opinion qui rejetait la résurrection des corps et n'admettait que celle des âmes (1). Avec ces vues, Valentin ne pouvait manquer d'être ascète en morale. La rédemption consistait en dernière analyse dans l'élimination de l'élément corporel, dans la mortification de la chair, dans une sorte de mort intérieure. Réaliser cet idéal, est le privilège des hommes spirituels.

Ainsi Valentin avait une conception fort nette du mal moral où péché. Les passions, quelle qu'en soit l'origine, sont des forces malfaisantes qui envahissent l'âme, la souillent, en font une « hôtellerie » de démons. On avouera que c'est là une notion du mal fort éloignée de l'idée grecque. Pour Socrate, Platon ou Épictète, le mal a sa source dans une erreur du jugement. Notion foncièrement intellectualiste. Celle de Valentin est bien plus réaliste, partant plus profonde. Le mal souille et corrompt l'âme. Il est clair aussi que Valentin a recherché la cause et l'origine du mal ainsi compris. C'est le mérite, disons-nous, de tous les grands gnostiques, de Basilide, de Valentin, de Marcion d'avoir soulevé ce grand problème. D'après les hommes d'église, c'est le tort qu'ils ont eu, c'est le péché qu'ils ont commis. Tertullien leur reproche à tous d'avoir demandé : *unde malum*. D'après nos textes, Valentin s'expliquait l'origine du péché en partie par la constitution physique de l'homme. N'avait-il pas été formé par des anges ou archontes subalternes? Pour lui donner un corps animé, les anges n'avaient-ils pas employé de la matière qui appartenait au monde inférieur? Mais la cause du mal est aussi en partie extérieure à l'homme. Valentin l'indique d'un mot un peu énigmatique, mais dont, cependant, le sens n'est pas

(1) Philaster, XXXVIII : animam ergo solam salvari, corpus autem hominis non salvari arbitratur.

douteux. Les anges ou démiurges qui ont créé l'homme ont voulu anéantir l'élément divin qui avait pénétré en lui ; ils ont produit une perturbation dans son être ; il est probable que Valentin supposait que c'est à ce moment-là que les passions mauvaises s'éveillaient chez l'homme ou s'introduisaient dans son cœur. Déjà Basilide parlait vaguement d'un « certain trouble » qui aurait eu lieu au commencement. A deux reprises dans nos fragments s'affirme l'idée de rédemption. Elle consiste dans l'élimination ou la dissolution des éléments morbides, c'est-à-dire charnels. Ce qui est certain, d'après l'un des fragments, c'est que Valentin fait jouer à Jésus-Christ le rôle principal dans la rédemption. Il en est la cheville ouvrière. Les fragments n'en disent pas davantage ; ils ne nous apprennent pas comment Valentin concevait l'œuvre rédemptrice du Christ.

Il se pourrait que, par une heureuse fortune, Épiphane lui-même nous eût procuré le complément d'information qui nous manque. Dans un passage de sa notice sur les valentiniens, il résume toute une doctrine de la rédemption qu'il attribue à Valentin et à son école (1). Épiphane se donne l'air de citer un écrit du maître lui-même : « Il dit lui-même... », λέγει δὲ αὐτός ; il ajoute, cependant, ces mots, « et les siens », καὶ οἱ αὐτοῦ, et dans tout le reste de ce passage, il emploie le pluriel, « ils disent, ils déclarent », etc. Mais Épiphane cite-t-il vraiment ici un document gnostique ? Sa parole ne nous suffit pas. Il prétend bien pour ce qui précède puiser « en partie » dans des documents (2). Mais ces écrits, il ne les nomme pas, il ne dit pas quels en sont les auteurs. En tous cas, il est certain que ces écrits ne sont pas bien anciens ; ils n'ont sûrement eu pour auteurs ni Valentin, ni ses premiers disciples. Ils n'ont aucune valeur pour l'histoire des idées de notre gnostique (3). Nous n'avons donc

(1) Épiphane, *Contra haereses*, XXXI, 7.

(2) Καὶ ταῦτα μὲν ἀπὸ μέρους τῶν βιβλίων αὐτῶν παρατεθέντα ἕως ὧδέ μοι εἰρήσθω.

(3) Il y a lieu de croire qu'Épiphane a utilisé un écrit valentinien pour les premiers paragraphes de sa notice.

aucune garantie que notre hérésiologue cite ici un document authentique. D'autre part, il a émaillé son analyse du document qu'il utilise ou de la tradition qu'il rapporte de remarques visiblement tendancieuses et malveillantes. Les auteurs, d'après lui, représenteraient la rédemption de l'élite, des « spirituels », comme si facile qu'elle n'exigerait aucun effort, aucune peine. En conséquence, les « spirituels » de l'école, sûrs de leur salut, ne se priveraient pas des douceurs du péché. C'est l'insinuation qu'Épiphane ne manque jamais de faire contre tout gnostique quel qu'il soit. C'est le cliché le plus usé de sa polémique.

Cependant, ce passage produit dans son ensemble une impression nettement favorable. Défalcation faite de certaines remarques qui sont tendancieuses, ou qui manifestement s'appliquent aux valentiniens d'un âge plus récent, on n'y trouve rien qui soit en désaccord avec les fragments. Au contraire, les principaux traits ont tous les caractères de l'authenticité. Voici tout d'abord une définition de la mission ou de la fonction du « Sauveur », que l'auteur des fragments n'eût pas désavouée : « Il a été émané dans le seul but de « venir et de sauver la race des spirituels » (1). Dans les lignes qui précèdent, on nous expose une christologie frappante de simplicité. Le Christ a apporté son corps des régions supérieures ; il a passé par Marie, comme l'eau traverse un canal. Ce corps est absolument semblable à celui que décrivent les fragments. Rien ici qui rappelle la complexité de certaines christologies, complexité qui est un signe certain, comme on le verra, de postériorité. — Nous avons encore dans notre passage la fameuse division de l'humanité en trois classes, les spirituels, les psychiques, les matériels (πνευματικοί, ψυχικοί, ὑλικοί). Cette classification n'est pas expressé-

(1) Ἀλλὰ τοῦτον φάσκουσι προβεβλῆσθαι δι' οὐδὲν ἕτερον ἢ μόνον εἰς τὸ ἐλθεῖν καὶ ἀνασῶσαι τὸ γένος τὸ ἄνωθεν πνευματικόν. Il est probable que la restriction impliquée par les mots, τὸ γένος τὸ ἄνωθεν πνευματικόν soit due à la plume d'Épiphane. Dans le reste du passage, les ψυχικοί sont l'objet de la rédemption aussi bien que les πνευματικοί.

ment attestée par les fragments, quoique le lambeau d'homélie que Clément nous a conservé s'adresse à la première catégorie. Il n'en est pas moins certain que cette triple distinction émane de Valentin lui-même. Ses premiers disciples, qui n'ont ni trahi ni altéré sa pensée, l'emploient couramment. C'est un des points de la doctrine de Valentin que Clément et Origène ont le plus souvent relevé. Il est rare qu'ils nomment Valentin sans critiquer la différence de nature qu'il fait entre les spirituels et le reste de l'humanité. — On nous explique ensuite comment s'accomplit le salut de ceux des hommes qui en sont susceptibles. L'auteur part du principe que chaque catégorie tend à se conformer à ses affinités. La nature supérieure des spirituels les porte en haut; les matériels vont à la matière, les terrestres à la terre. Les psychiques sont intermédiaires; ils sont susceptibles aussi bien de monter que de déchoir, de rejoindre les spirituels que de retomber parmi les matériels. Ce dernier trait n'est pas indiqué avec la clarté que nous y mettons. Il le sera par Héracléon, par Ptolémée, et c'est pour cette raison qu'on peut l'attribuer à Valentin lui-même (1).

Pour obtenir le salut, les spirituels n'ont besoin que de la « gnose et des paroles des mystères ». Connaissance de la doctrine de l'école, initiation aux sacrements de la secte, peut-être même une certaine aptitude à prononcer au bon moment des formules magiques, tel semble être le sens de la phrase d'Épiphane (2). Il nous dit que le Christ est venu pour opérer le salut des spirituels. Quel est donc son rôle dans leur rédemption? C'est, sans doute, qu'il est censé avoir apporté la doctrine qui illumine, et c'est aussi qu'il est le liturge des grands mystères. C'est lui qui les a institués. La *Pistis Sophia* reprendra cette conception du rôle de Jésus.

(1) Χωρεῖν δὲ ἑκάστην οὐσίαν πρὸς τοὺς ἰδίους αὐτῆς προβολέας τὴν μὲν ὑλικὴν τῇ ὑλῇ ἐκδιδομένην καὶ τὸ σαρκικὸν καὶ γήϊνον τῇ γῇ.

(2) Τὸ δὲ τάγμα τὸ πνευματικὸν ἑαυτοὺς λέγουσιν... καὶ μηδὲ καμάτου ἐπιδεομένους ἢ μόνον τῆς γνώσεως καὶ τῶν ἐπιρρημάτων τῶν αὐτῶν μυστηρίων (pour τῶν μυστηρίων αὐτῶν).

Il y est représenté à la fois comme révélateur et comme officiant ; il est le détenteur des secrets qui sauvent et des formules qui ouvrent l'accès au Plérôme. Fait bien significatif, on retrouve chez Origène des idées tout à fait analogues. « Bienheureux », dit-il, « tous ceux, qui, ayant be-
« soin du fils de Dieu, sont devenus tels que ce n'est plus
« de lui en tant que médecin qui soigne les malades qu'ils
« ont besoin, ni de lui en tant que berger ou en tant que
« « rédemption », mais de lui en tant que sagesse et verbe
« et justice, ou tout autre qualité qui convienne à ceux qui,
« grâce à leur état de perfection, peuvent s'approprier ses
« plus beaux titres (1) ». Comme les gnostiques de Valentin, les parfaits d'Origène n'ont plus que faire de Jésus-Christ en sa qualité de médecin de l'âme, ou de Sauveur dans le sens usuel du mot ; qu'il leur confère la gnose et la sagesse : c'est ce qui leur convient. Et les mystères ? Clément, comme Valentin, veut que son gnostique ou chrétien d'élite soit, au terme de sa longue éducation, initié aux grands mystères. Origène transporte cette suprême initiation dans l'au delà. Un mystère sublime dont le Christ sera le liturge attend le parfait (2). L'analogie des idées chez ces trois hommes, Valentin, Clément, Origène, sur ce point précis, est frappante. On va la voir plus complète encore.

Comment ensuite les psychiques parviennent-ils au salut ? Plus péniblement. Il leur faut pratiquer la justice (3). Naturellement Jésus-Christ a dû, d'après Valentin, jouer le rôle essentiel dans leur rédemption. Sur ce point Épiphane est muet. Ne serait-ce pas parce qu'ici l'hérétique se rapprochait du christianisme courant au point de se confondre avec lui ? Ce qui nous le donne à penser, c'est qu'Origène comprend

(1) Orig., *In Johan.*, I, 20.

(2) *In Johan.*, VI, 56, 57.

(3) Seuls ressuscitent les πνευματικοί... καὶ τῶν ἄλλων ψυχικῶν καλουμένων, ἐάν γε καὶ οἱ ψυχικοὶ δικαιοπραγήσειαν,..... Τὸ δὲ ἕτερον τάγμα τῶν ἀνθρώπων ἐν κόσμῳ, ὅπερ ψυχικὸν καλοῦσιν, ἐφ' ἑαυτοῦ σώζεσθαι μὴ δυνάμενον, εἰ μή τι ἂν καμάτῳ καὶ δικαιοπραγίᾳ ἑαυτὸ ἀνασώσειε.

le salut des simples croyants autrement que celui de l'élite. Jésus, son œuvre, sa croix, sont nécessaires à leur rédemption. C'est pour eux que Paul a dit : je prêche Christ et Christ crucifié (1). Valentin, même d'après Épiphane, déclarait que les psychiques ne pouvaient se sauver par eux-mêmes. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que l'intervention de Jésus-Christ était indispensable en ce qui les concernait? Quoi qu'il en soit, puisque Valentin et Origène conçoivent en somme de la même manière le salut des âmes élues, spirituels ou parfaits, n'est-il pas probable qu'ils se représentaient également de façon très analogue la rédemption des simples croyants? Même d'après le texte d'Épiphane, l'analogie existe. Elle serait, selon toute vraisemblance, complète, si nous possédions en son entier la pensée de Valentin.

Que deviennent enfin les hommes de la dernière catégorie? Ils sont par essence matériels, terrestres. Ils n'ont aucune affinité avec le monde supérieur. Ils ne peuvent donc être sauvés. Ils retourneront à la matière (2). Nous verrons dans la suite qu'il est possible que Valentin ne se soit pas exprimé d'une manière si absolue. Il ne faut pas attendre d'Épiphane qu'il marque les nuances de la pensée d'un hérétique. Il faudrait aussi savoir encore si Valentin estimait que les hommes matériels étaient plutôt l'exception, ou s'il englobait dans cette catégorie la masse des hommes.

Que l'on dépouille notre texte de tout ce qui manifestement appartient à Épiphane, que l'on ramène la doctrine de la rédemption qu'il contient à sa plus simple expression, et l'on n'hésitera pas, croyons-nous, à l'attribuer à Valentin lui-même. Elle s'harmonise parfaitement avec les données des fragments : elle les complète de façon très heureuse. Ce qui n'est pas un moindre signe d'authenticité, c'est qu'elle a été singulièrement féconde. On la retrouvera sans altération

(1) Orig., *In Johan.*, I, 18; 28; 30; 36; II, 3 et *passim*.

(2) Τὸ δὲ ὑλικὸν τάγμα τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρώπων μήτε δύνασθαι χωρεῖν τὴν γνῶσίν φασι μήτε δέχεσθαι ταύτην, κἂν θέλοι ὁ ἐκ τούτου τοῦ τάγματος ὁρμώμενος, ἀπόλλυσθαι δὲ ἅμα σὺν ψυχῇ καὶ σώματι.

chez les plus remarquables disciples du maître. Elle a même exercé une incontestable influence sur la pensée d'Origène. Dans le fond, à quelques nuances près, Valentin, Héracléon, Ptolémée, Clément d'Alexandrie, Origène, conçoivent la rédemption de la même manière. Est-il probable dès lors qu'une doctrine aussi féconde émane des épigones de Valentin? Quand on connaît bien ceux-ci, on n'hésite plus. Ils en sont incapables.

On attribue à Valentin une véritable métaphysique. Il aurait peuplé le monde invisible d'entités qu'il aurait disposées par couples; chaque couple aurait projeté de son sein le couple suivant. Il les aurait appelées aeons. Le trentième aeon aurait failli. Cette chute devient l'origine de la création du monde, de l'apparition d'êtres ou d'entités inférieures, de la formation de l'homme, du développement du mal, et enfin du drame de la Rédemption (1).

Il est certain que la tradition a eu raison de prêter à Valentin une spéculation de cette nature. Ce qui le prouve, c'est d'abord que les fragments en contiennent certains traits. Les quelques lignes des écrits du grand gnostique qui ont échappé à la destruction présupposent cette spéculation; on n'en comprend bien les allusions que si on la connaît. Autre fait, c'est que Ptolémée et Héracléon mentionnent, dans les fragments authentiques de leurs écrits, cette métaphysique comme l'un des articles reçus de l'enseignement de la secte. C'est l'héritage du maître qu'on ne discute pas. On verra même qu'ils n'ont aucunement éprouvé le besoin de l'amender et de le modifier. Enfin Hippolyte, Irénée, les *Philosophumena*, nous ont conservé des notices de cette spéculation assez anciennes pour qu'on admette à tout le moins que le fond en est authentique. De ces notices, nous n'en possédons pas moins de qua-

(1) Nous ajournons l'interprétation des symboles de Valentin au moment où nous ferons l'analyse critique de la grande notice d'Irénée. C'est là, pensons-nous, que se trouvent les éléments d'une interprétation historique de ces symboles.

tre (1). Cette documentation suffit amplement pour qu'à défaut d'écrits émanant de Valentin lui-même, on admette qu'il est l'auteur d'un poème métaphysique.

Ce poème a dû exercer un grand attrait sur les esprits. Il devait être bien supérieur à celui de Basilide. Sa contexture paraît avoir été si forte, la distribution et le rôle des personnages imaginés par Valentin si bien entendus et si bien disposés, que les disciples les plus distingués du maître n'y ont rien changé. Ils l'ont adopté sans modification. Cela est d'autant plus remarquable, que Ptolémée et Héracléon ne semblent pas avoir été des esprits prédisposés à goûter cette haute spéculation. Que dis-je, cette spéculation a été si fortement conçue, qu'elle s'est conservée, au moins dans les grandes lignes, jusque dans les élucubrations des épigones.

Dernière preuve de supériorité. La spéculation de Valentin, on va le voir bientôt, était extraordinairement suggestive; elle excitait la pensée; elle invitait aux réflexions les plus hautes. Cela provenait de son caractère particulier. Elle était à la fois philosophique et poétique, abstraite et symbolique. Les symboles dont elle se revêtait avaient, dans la pensée du maître, un sens très précis. Ses disciples ne l'ont pas tous compris. Plusieurs ont interprété pour leur compte ces poétiques symboles. C'est ainsi que le poème métaphysique de Valentin a suggéré diverses interprétations philosophiques qui ne sont pas sans intérêt. A tout le moins, ont-elles celui de prouver la fécondité de la pensée de l'hérésiarque.

Si nous ne possédions de notre gnostique que les quelques fragments qui ont surnagé au désastre, grâce à Clément,

(1) On possède 1° une notice d'après le σύνταγμα d'Hippolyte. Pseudo-Tertullien et Philaster nous en ont conservé un résumé. Épiphane n'a pas utilisé cette source pour sa notice; 2° dans l'*Adv. haer.*, Irénée nous donne deux notices, celle de I, 1-6 et celle du ch. 11; 3° une dans les *Philosophumena*, VI, 21-37. Nous discuterons dans la suite les notices d'Irénée et celle des *Philosophumena*; pour l'examen critique de la notice du traité d'Hippolyte, voir p. 94, la note.

nous devinerions assurément que Valentin a été un esprit fort distingué; nous entreverrions en lui un génie de la famille de Platon. Au total, nous le définirions comme un moraliste pénétrant et éloquent. Nous soupçonnerions, mais rien de plus, qu'il avait l'étoffe d'un hardi spéculatif. Une bonne partie de son génie nous échapperait. Si nous ne possédions pas les fragments, et que nous n'eussions que les notices des hérésiologues, ce serait bien pis (1). Nous n'aurions même pas un soupçon de ce qu'a été l'homme et le penseur. La partie la plus concrète, la plus forte, la plus vivante de sa pensée resterait lettre close à jamais; nous ne pourrions même pas nous douter de la nature des préoccupations qui l'ont obsédé. La vérité est qu'il y a chez cet homme à la fois un moraliste chrétien très profond et un spéculatif de haut vol. Il semble certain que le problème du mal et de la rédemption a été le premier objet de ses méditations; il est parti de là, et c'est de là que s'est élancée sa pensée. Le problème s'est sans cesse élargi devant lui; il a fini par embrasser l'Univers. C'est ainsi que sa pensée s'est élevée de la sphère purement psychologique à la sphère métaphysique. A ce point de vue, Valentin rappelle l'apôtre Paul. Celui-ci a commencé aussi par un problème d'ordre psychologique qui s'est transformé en problème métaphysique. Il a débuté par l'épître aux Galates, pour finir, si l'on en admet l'authenticité, par l'épître aux Colossiens. La marche de l'esprit est la même de part et d'autre. Avec cette différence, que l'auteur des Colossiens, quelles qu'aient été les infiltrations étrangères qu'a subies incontestablement sa pensée, demeure foncièrement juif. Sa spéculation ne dépasse pas certaines limites, et reste subordonnée au point de vue moral et psychologique. Appliquée à lui, l'épithète d'intellectualiste serait impropre. Au contraire, dès que Valentin se met à spéculer, sa pensée prend son essor et

(1) Nous avons développé ce point dans notre « Introduction » p. 86 et suivantes.

se donne libre carrière. Nourrie d'hellénisme ou plutôt de platonisme, elle enfante de merveilleux symboles métaphysiques. Cette spéculation toute transcendante, ou plutôt ses linéaments et son squelette, c'est tout ce que les hérésiologues nous font connaître.

En résumé, Valentin paraît avoir été un esprit fort cultivé, familiarisé depuis longtemps avec Platon, obsédé par les plus profondes aspirations religieuses et morales de son temps, hanté par le problème du mal et du salut, qui est venu au christianisme parce qu'il a cru y trouver la satisfaction des besoins de sa conscience et la solution des problèmes qui le préoccupaient. Devenu chrétien, il a continué de méditer et de creuser. Bien loin d'arrêter son essor, le christianisme n'a fait que stimuler encore sa pensée. C'est ainsi qu'il est devenu le spéculatif le plus hardi du IIe siècle.

Telle a été, d'après nous, l'évolution de la pensée de Valentin. Mettez résolument les fragments à la base de la conception que vous allez demander aux textes, et vous ne vous expliquerez pas autrement la genèse de son système. Faites au contraire des notices ecclésiastiques le fondement de toute votre explication de ce système, et vous soutiendrez, comme M. Bousset et d'autres, que Valentin n'a jamais été qu'un spéculatif. Vous resterez ainsi asservi à la tradition des hérésiologues. Seulement vous ne serez assuré d'avoir raison qu'à la condition de prouver que cette tradition mérite plus de confiance que les fragments originaux de notre gnostique.

CHAPITRE III

DISCIPLES DE VALENTIN

Valentin a eu le talent de susciter des disciples distingués. Il en compte beaucoup plus que son contemporain Marcion. Preuve de la séduction qu'exerçait son génie. Les hérésiologues nous ont conservé les noms des plus éminents parmi eux. C'est tout ce qu'ils nous en apprennent, car les notices qui accompagnent ces noms ne méritent aucune confiance. Deux des confidents de la pensée de Valentin ont, cependant, été moins maltraités par le sort. D'Héracléon subsistent d'importants fragments d'un commentaire du IV^e^ évangile, et de Ptolémée nous possédons encore une lettre entière. Ces épaves d'une littérature certainement très riche suffiront pour nous donner une idée de leur œuvre sans doute incomplète, mais précise et authentique.

Lorsqu'on se met à étudier les disciples de Valentin, il faut se défaire de plus d'une idée préconçue. Dans certaines études du gnosticisme, même très modernes, ils sont entièrement effacés. On ne se douterait ni de leur distinction ni de leur importance. Si l'on ajoute foi à la tradition ecclésiastique, c'est bien pis. On en reçoit une image entièrement fausse. Qu'on se pénètre bien dès le début de l'idée qu'Héracléon et Ptolémée, pour ne parler que de ceux-ci, ont été des hommes fort remarquables. L'un possède une solide

culture philosophique et un esprit vraiment systématique ; l'autre est un savant exégète qui ne le cède ni à Philon, ni à Origène. Les fragments de leurs écrits que nous possédons témoignent d'une singulière élévation de pensée ; on y trouve par exemple de belles idées sur Dieu, sur la révélation, sur le Christ. Plus on les examine, et plus on est amené à reconnaître chez ces hommes d'ardents et authentiques chrétiens. N'assignent-ils pas au Christ la place principale dans leur système? Cela ne les empêche pas d'être de vrais fils de leur siècle ; ils ont certainement compté parmi les meilleurs ; ils en ont tout l'esprit ; ils ont l'âme pleine de ces aspirations et tourmentée de ces inquiétudes qui font l'intérêt et la gloire des premiers siècles de l'ère chrétienne. Ils n'ont pas laissé de chef-d'œuvre, du moins à notre connaissance, mais il reste de leur effort de puissantes ébauches. Parfois l'ébauche, par l'effort qu'elle représente, est plus émouvante que le chef-d'œuvre.

Que savons-nous d'Héracléon ? Quelles sont nos sources d'information en ce qui le concerne ?

Nous possédons toute une série de fragments de son commentaire de l'évangile de Jean qu'Origène cite dans le sien. C'est notre source principale, pour ne pas dire exclusive. En effet, les notices d'Hippolyte, d'Irénée, des *Philosophumena* sont si maigres qu'elles n'apprennent rien. Elles ne donnent aucune idée de son enseignement, elles ne mentionnent pas son commentaire. De la notice enfin d'Épiphane tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il est impossible de la prendre au sérieux. Elle offre un exemple de ce qu'il y a de pire dans sa manière

Que sait-on de sa vie ? C'est qu'il a joui d'une grande notoriété. Clément d'Alexandrie l'appelle le plus illustre membre de l'école de Valentin (1). Origène donne à entendre qu'il a été non seulement disciple de Valentin, mais familier du maître. Il aurait été de son école avant sa mort. Chez tous

(1) IV, *Strom.*, IX, 71 : ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος.

les auteurs ecclésiastiques, son nom est toujours associé à celui de Ptolémée. Après Valentin, il fut certainement l'un des chefs de l'école (1).

Il n'est pas impossible de préciser la date de son activité. Origène utilisait son commentaire aux environs de l'an 228. Clément citait Héracléon trente ans auparavant. Hippolyte le nommait dans son petit traité (σύνταγμα). Enfin s'il est vrai qu'il a été dans l'intimité de Valentin, c'est aux environs de 150 qu'il faut remonter. C'est donc vraisemblablement de 155 à 180 environ qu'il a exercé sa plus grande influence. Nous savons avec certitude qu'il a composé un commentaire du IV^e^ évangile. Il se peut aussi qu'il ait commenté tout ou partie de l'évangile de Luc (2).

Clément d'Alexandrie nous a conservé une belle page de notre gnostique. Nous ne saurions mieux introduire l'étude que nous lui consacrons qu'en la reproduisant tout entière (2). Héracléon y commente le passage de Luc sur la confession, ch. xii, 8, 9, 11.

« Héracléon, le plus remarquable représentant de l'école « de Valentin », dit Clément, « interprétant cet endroit de « l'évangile, écrit textuellement qu'il faut distinguer entre « la confession qui consiste dans la foi et dans la vie, et « celle qui se fait de vive voix. Cette dernière est celle que « l'on fait devant les autorités. La plupart des gens n'en « connaissent pas d'autre. D'après eux, c'est la seule confes- « sion. C'est une erreur. Les hypocrites aussi peuvent con- « fesser de cette manière. Cette affirmation même du vulgaire « n'est pas universellement vraie. Les bienheureux, main- « tenant assurés de leur salut, n'ont pas tous, avant de « mourir, fait la confession de vive voix. C'est le cas de « Matthieu, de Philippe, de Thomas, de Lévi et de beaucoup « d'autres. La confession verbale n'est qu'un cas particulier

(1) Origène, *in Johan.*. II, 14, (8) : τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον Irénée, II, 4, 1 : Hippol,, *Philosoph.*, VI, 35.

(2) IV, *Strom.*, ix, 71, texte de Staehlin.

(3) IV, *Strom.*, ix, 71.

« de la confession en général. Celle-ci, qui est celle dont « parle Jésus, se manifeste par des œuvres et des actes qui « sont la conséquence de la foi que l'on a en lui. Cette « confession implique l'autre, la particulière que l'on fait « devant les magistrats, s'il le faut, et si la raison le pres- « crit. Le confesseur, en effet, ne fera que proclamer de « vive voix ce qu'il a fidèlement confessé auparavant par « sa conduite et ses sentiments. Aussi est-ce justement que « le Sauveur a dit de ceux qui confessent, qu'ils confessent « en moi », ἐν ἐμοί, tandis que de ceux qui le renient, il dit « qu'ils « me », ἐμέ, renient. En effet, ceux qui ne le con- « fessent pas en actes, le renient, alors même qu'ils le « confesseraient en paroles. Ceux-là seuls confessent en « lui qui vivent leur confession et la pratiquent. Lui-même « aussi confesse « en eux », s'étant emparé d'eux (αὐτοῖς) et « étant gardé par eux. C'est pourquoi ils ne peuvent jamais « le renier; mais ceux qui ne sont pas en lui le renient. « Encore une fois, il n'a pas dit « celui qui reniera en moi ». « mais « celui qui me reniera ». Car nul, étant en lui, ne « le renie. Les mots de notre texte « devant les hommes » « impliquent qu'il s'agit des païens comme des chrétiens ; « auprès des uns on confesse par sa vie, auprès des autres, « de la voix. »

Combien différente est l'idée que cette seule page nous laisse de son auteur, de l'idée que nous en donne la tradition ecclésiastique! Assurément il n'est ni l'homme pervers, ni l'extravagant que dépeint Épiphane. Il n'est même pas ce spéculatif ou cet allégoriste, auquel son doux rêve a fait perdre tout sens de la réalité, que suppose en général même la critique impartiale. Cette page témoigne qu'Héracléon était un très ferme esprit qui savait juger les hommes et les choses avec indépendance et élévation. Il se révèle ici, comme un moraliste expert en l'art d'observer. Il a très bien vu ce qu'il y avait chez certains confesseurs de vanité, de mise en scène théâtrale et parfois d'imposture. Il n'est pas moins perspicace que l'auteur du *Peregrinus*. Il est surtout profon-

dément sérieux. Il répugne à un christianisme tout de façade. Il lui faut des actes plus que des paroles. Le vrai martyre est celui qui n'est que le glorieux couronnement d'une vie vraiment chrétienne.

On possède du commentaire d'Héracléon une quarantaine de fragments qui ont été plus d'une fois réunis et édités (1). Ces fragments portent sur les huit premiers chapitres de l'évangile de Jean. Le commentaire n'allait-il pas au delà? Le fait est qu'Origène ne le cite plus après le tome XX de son propre commentaire. Il est vrai que les tomes XXI à XXVII sont perdus. Mais nous possédons encore les tomes XXVIII et XXXII, et il ne s'y trouve plus aucune citation de l'ouvrage d'Héracléon. Il se peut donc qu'il n'ait commenté que les dix premiers chapitres environ de l'évangile de Jean.

La méthode d'interprétation que pratique notre gnostique, c'est l'allégorie. A ce point de vue, il n'y a aucune différence entre lui et Origène. Le commentaire de l'un comme celui de l'autre est aussi peu utile à l'intelligence du IV^e^ évangile que le *De opificio mundi* de Philon ne l'est pour l'explication des premières pages de la Genèse. Par contre, c'est un excellent document pour connaître les idées d'Héracléon lui-même.

Il le serait de tous points, s'il était complet. Mais les fragments qui en subsistent suffisent-ils? Savons-nous si des idées essentielles n'en sont pas absentes? Peut-être les fragments passent-ils sous silence des parties entières du système de leur auteur. Ne risque-t-on pas, à s'en tenir exclusivement aux fragments, de n'avoir de la pensée d'Héracléon qu'une vue très incomplète? Nous ne le pensons pas pour deux raisons. Remarquons d'abord que les fragments s'étendent sur un tiers de l'évangile entier, et qu'à l'explication de ce tiers Origène a consacré vingt tomes de son commentaire. De ces vingt tomes, il nous en reste neuf

(1) Grabe, *Spicilegium Patrum*, tome I. p. 80-117, Oxford, 1700. Hilgenfeld, *ouvr. cité*, p. 472-498 ; Brooke, *Texts and studies*, vol. 1, fasc. 4, 1891.

en entier. Ces neuf tomes sont amplement suffisants pour connaître les idées de leur auteur. Nous ne posséderions que ces neuf tomes, que nous n'ignorerions à peu près rien du système d'Origène. Il est probable qu'Héracléon de même a exprimé dans la partie correspondante de son commentaire la plupart de ses vues essentielles. Notez ensuite qu'Origène a retenu du commentaire d'Héracléon tout ce qui paraissait saillant. Il l'a cité généralement pour le critiquer, quelquefois pour l'approuver. Soyons sûrs qu'il n'a rien omis de ce qu'il considérait comme hérétique, c'est-à-dire justement de ce qu'il y avait d'original dans la pensée de notre gnostique. Ce qu'il a négligé, c'est sans doute tout ce qui n'appelait aucune critique, c'est-à-dire ce qu'il y avait d'édifiant et de chrétien au sens habituel. Dans ces conditions, il semble probable que nous avons dans les fragments le principal, la substance même de la pensée de notre gnostique.

Valentin, en vrai poète philosophe qu'il est, imagine une conception originale du Cosmos suprasensible, dont l'essentiel se trouve selon toute vraisemblance par exemple dans la notice de pseudo-Tertullien. Héracléon hérite de cette spéculation. Qu'en a-t-il fait?

Cet héritage, il ne l'a pas répudié. Les fragments y font allusion (1). Chose curieuse, les allusions sont moins fréquentes qu'on ne s'y attendrait. Il y en a cinq ou six seulement. Le terme de aeon, αἰων n'est mentionné que trois fois (2); celui de plérôme, πληρωμα, l'est deux fois (3). Dans un fragment, le 16e, il est question de la tétrade. Il s'agit manifestement de ce qu'on appelle ailleurs la τετραχ-

(1) Nous citons d'après l'édition de Brooke.

(2) αἰων : *fragment* 1, οὐ τὸν αἰώνα ἢ τὰ ἐν τῷ αἰῶνι γεγονέναι διὰ τοῦ λόγου; *fragment* 18, le conjoint de la Samaritaine, dit Héracléon, se trouvait dans l'αἰων; αἰων ici est synonyme de πληρωμα. Ceci est conforme à l'usage du maître, v. Clem., IV, *Strom.*, XIII, 82, ὁ ζῶν αἰων; *fragment* 22, les vrais adorateurs sont ὁ ἐν αἰῶνι καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἐλθόντες.

(3) *Fragment* 18, le mari de la Samaritaine symbolise l'union dans le plérôme; *fragment* 13, les psychiques demeurent en dehors du plérôme.

τύς de Valentin, c'est-à-dire les quatre premiers aeons ou les deux premiers couples. On trouve ici et là des réminiscences évidentes du langage de Valentin lorsqu'il parlait métaphysique; ainsi le fragment 16 rappelle ce que le maître disait de la semence divine qui s'insinue en l'homme, τὸ ἐν τῷ ἐμφυτήματι σπέρμα; le fragment 35 évoque l'image de « l'homme » transcendant de Valentin; enfin celui-ci avait déclaré que le cœur de l'homme devient un repaire de démons, ἡ καρδία... πόλλων οὖσα δαιμόνων οἰκητήριον; Héracléon songeait évidemment à ce mot lorsqu'il écrivait cette phrase : le monde est un repaire désert de bêtes sauvages, ὁ δὲ κόσμος ἔρημον οἰκητήριον θηρίων.

Les allusions que contiennent les fragments suffisent pour établir qu'Héracléon conserve la spéculation de Valentin; on voit qu'elle est toujours sous-entendue. Il est, cependant, surprenant qu'elle soit si peu mise en relief. On se serait attendu à ce que, dans un commentaire sur le IV^e^ évangile, elle eût figuré au premier plan. C'est à se demander si cette spéculation qui, à en croire les hérésiologues, constituait l'enseignement principal, exclusif même de la secte, n'avait pas moins d'importance et pour Héracléon et pour Valentin lui-même.

Que nous apprennent les fragments des doctrines particulières de notre gnostique? Quelle est sa doctrine de Dieu? Un strict monothéisme, dans ce sens qu'Héracléon place au sommet de son système le Dieu unique, tout abstrait, qui est alors celui de la philosophie, comme il est celui de Philon, et sera celui de Clément et d'Origène. Au fragment 20, il est appelé le Père de la vérité, ὁ πατὴρ τῆς ἀληθείας. Au fragment 24, Héracléon le définit en des termes que n'aurait désavoués aucun de ses contemporains, du moins de ceux qui possédaient la culture de l'époque. « Il est de sa nature immaculé, pur, invisible » ἄχραντος γὰρ καὶ καθαρὰ καὶ ἀόρατος ἡ θεία φύσις αὐτοῦ. Sur ce point, la tradition ecclésiastique concorde avec les fragments. D'après elle, Héracléon aurait même emprunté au pythagorisme le terme de monade pour désigner

son principe suprême. Ce strict monothéisme n'était-il pas une innovation dans l'école de Valentin? Héracléon ne corrigeait-il pas la doctrine du maître? Ne la rapprochait-il pas de la doctrine de l'Église? Il en serait certainement ainsi, s'il était sûr que Valentin, comme le veulent certaines sources ecclésiastiques, avait placé au sommet de son système, non pas un principe suprême, mais une dyade, un couple, ou une syzygie d'entités suprêmes. La précision de la doctrine du disciple en fait sérieusement douter.

Héracléon semble avoir élaboré avec un soin particulier sa doctrine christologique. Il y a une distinction essentielle entre le Logos et le Christ. Le Logos est une entité qui existe à part; il préexiste au Christ. Dans le premier fragment qui commente Jean, 1, 3, ceci est clairement indiqué. Héracléon précise le rôle du Logos dans la création. Ce rôle n'est pas du premier degré. Le plérôme ou αἰῶν ne lui doit pas son existence. Seul le Cosmos lui est redevable de l'être. Non pas directement. Le Logos inspire le Démiurge qui est le véritable artisan du Cosmos. Aussi dans la phrase de l'évangile : toutes choses ont été faites par lui, Héracléon limite « toutes choses » au Cosmos et à son contenu (1). La pensée de notre gnostique paraît avoir été que Dieu est la cause première et ultime de la création. Ce n'est ni le Logos ni le Démiurge. Puis le Logos inspire et dirige le Démiurge; il sert ainsi d'intermédiaire entre le Père et le Démiurge. C'est ce qu'exprime le texte avec une parfaite précision. Il n'est pas ὁ ὑφ' οὗ. C'est Dieu. Il est ὁ δι' οὗ. Le Démiurge, lui, est l'ouvrier ou l'artisan qui de ses mains construit le Cosmos d'après le plan que lui donne le Logos (2).

On se demande si sur ce point Héracléon n'a pas modifié

(1) Héracléon dit fragm. 1er : οὐ τὸν αἰῶνα ἢ τὰ ἐν τῷ αἰῶνι γεγονέναι διὰ τοῦ λόγου. Origène ajoute ἄτινα οἴεται πρὸ τοῦ λόγου γεγονέναι. Comment s'applique alors au Logos le πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο de Jean? Φάσκων, dit Origène, τὸν τὴ αἰτίαν παρασχόντα τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου τῷ δημιουργῷ, τὸν λόγον ὄντα, εἶναι οὐ τὸν ἀφ' οὗ ἢ ὑφ' οὗ, ἀλλὰ τὸν δι οὗ...

(2) *Ibidem.*, οὐχ ὡς ὑπ' ἄλλου ἐνεργοῦντος αὐτὸς ἐποίει ὁ λόγος, ἀλλ' αὐτοῦ ἐνεργοῦντος, ἕτερος ἐποίει.

la doctrine du maître. Le Logos figure dans l'ogdoade de Valentin, il forme avec « Vie » une syzygie. Mais dans le drame qui se déroule dans le monde suprasensible, et dont l'issue sera la formation du Cosmos, c'est plutôt Sophia que Logos qui joue le rôle essentiel. Dans la conception d'Héracléon, le Logos redevient l'âme du Cosmos, la cheville ouvrière de l'Univers visible. C'est la pure doctrine des philosophes. Ce sera celle de la théologie chrétienne d'Alexandrie. Dans un fragment (n° 7), Héracléon fait du Christ, considéré comme Logos, l'invisible présent chez tout homme et dans le Cosmos entier : παρῶν παντὶ ἀνθρωπῳ, παντὶ δὲ καὶ ὅλῳ τῷ κόσμῳ συμπαρεκτεινόμενος.

Le Logos d'Héracléon, en même temps qu'il est le principe divin du Cosmos, est le Sauveur. Nous lisons en effet au 5e fragment : ὁ λόγος μὲν ὁ Σωτήρ ἐστιν.

A quel moment le Logos s'identifie-t-il avec Jésus et apparaît-il sur la terre ? Si l'on en croit le fragment 8, c'est au moment où surgit Jean-Baptiste. Celui-ci l'annonce. « Il est au milieu de vous » dit-il (Jean, I, 26). Parole qu'Héracléon interprète en ces termes : « il est maintenant présent ; il est dans le Cosmos et dans l'homme ; il est maintenant manifesté à vous tous ».

Le Logos revêt un corps. Cette chair est réelle, mais inférieure au Logos qu'elle contient. Héracléon voyait dans la sandale (ὑπόδημα) de Jésus-Christ l'image et le symbole du corps du Logos (fragment 8). Il a bien marqué sa pensée dans son explication allégorique de Jean I, 29. Il prétendait que l'appellation « agneau de Dieu » se rapportait au corps du Logos. Le reste de la phrase « qui enlève le péché du monde » s'appliquait au Logos lui-même. Si l'auteur sacré avait choisi le terme d'agneau, c'était pour bien marquer l'imperfection de ce corps (1).

(1) Fragm. 10 : ὁ Ἡρακλèων... ἀποφαίνεται ὅτι τὸ μὲν Ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὡς προφήτης φησὶν ὁ Ἰωάννης · τὸ δὲ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ὡς περισσότερον προφήτου · καὶ οἴεται τὸ μὲν πρότερον περὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ λέγεσθαι, τὸ δὲ δεύτερον περὶ τοῦ ἐν τῷ σώματι, τῷ τὸν ἀμνὸν ἀτελῆ εἶναι ἐν τῷ τῶν προβάτων γένει.

Le Logos est venu ici-bas, il a revêtu un corps pour accomplir une œuvre de rédemption. C'est ce qu'Héracléon affirme le plus constamment. Le récit de la Samaritaine n'est que l'allégorie du drame de la rédemption. Dans Jean, II, 12, il est dit que Jésus descendit à Capernaum. Le nom de cette ville signifie les bas-fonds du Cosmos, le domaine de la matière, τὰ ὑλικά. Ce passage nous apprend donc que le Christ est descendu jusque dans ce domaine pour y chercher les âmes. Le milieu lui était tellement contraire, qu'il ne put rien y faire ni rien y dire, mais il y est allé. C'est à ce moment, dit notre gnostique, que commence une nouvelle économie.

De Capernaum, est-il dit, Jésus remonte à Jérusalem (Jean II, 14). Cela signifie qu'il remonte de la région inférieure, du domaine de la matière, à la région intermédiaire. C'est Jérusalem qui est l'image de cette région, où séjournent les psychiques (fragment 13).

Des fragments, on peut recueillir ceci, c'est qu'à un moment donné, qui n'est pas celui de la naissance de Jésus, apparaît le Logos ; il s'identifie avec Jésus ; il est venu pour faire une œuvre bien positive ; ses actes, quoique symboliques, sont réels.

Aussi, c'est bien réellement qu'il a souffert, et qu'il est mort. Le fragment 12 ne laisse aucun doute sur ce point. La Pâque est le symbole de la passion du Sauveur, αὕτη ἡ μεγάλη ἑορτὴ · τοῦ γὰρ πάθους τοῦ Σωτῆρος τύπος ἦν. Dans un autre fragment (18), Héracléon mentionne à plusieurs reprises la passion de Jésus-Christ. Jamais Origène ne déclare, ni n'insinue qu'elle n'avait point de réalité pour notre gnostique.

Nos fragments ne nous laissent pas davantage ignorer l'idée qu'Héracléon se faisait du Démiurge. Il est l'artisan, qui, sous la direction du Logos, forme le Cosmos. Ce

οὕτω δὲ καὶ τὸ σῶμα παραθέσει τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτῷ. Τὸ δὲ τέλειον εἰ ἐβούλετο, φησὶ, τῷ σώματι μαρτυρῆσαι, κριὸν εἶπεν ἂν τὸ μέλλον θύεσθαι.

Démiurge est bien différent de celui de Marcion. Dans un fragment (8), Héracléon l'identifie avec Jean-Baptiste. Les paroles que l'évangile met dans sa bouche sont en réalité celles du Démiurge. Voici comment il les paraphrase : « Je « n'ai pas une importance telle qu'il descende de sa gran- « deur à cause de moi, et qu'il revête une chair comme on « met une chaussure. Cette chair, je ne puis ni en rendre « compte, ni dire ce qu'elle est, ni en expliquer l'économie « ou le mystère ». Explication plausible, dit Origène, mais ce qui n'est pas admissible, c'est qu'il transfère tout ce que dit le Baptiste au Démiurge. « Il pense », s'écrie Origène, « que par ce discours le Démiurge reconnaît qu'il est inférieur au Christ » (1). Jamais Marcion ne fait avouer au Démiurge son infériorité, ni prendre cette attitude déférente. Il le dresserait plutôt contre le Dieu suprême. Il le représente comme hostile au Christ et au nouvel ordre de choses qu'il inaugure.

L'épisode du personnage officiel (βασιλικός) de Jean IV, 46 à 54, sert à Héracléon pour illustrer ses idées sur le Démiurge. L'allégorie est fort ingénieuse. Ce personnage est le type du Démiurge, parce que, comme lui, il exerce l'autorité. Le Démiurge a des sujets, ἐβασίλευσε τῶν ὑπ' αὐτὸν ; il n'est, cependant, qu'un principicule; il est un βασιλικός, il n'est pas un βασιλεύς. Il ressemble à l'un de ces rois indigènes qui gouvernent sous l'autorité de l'empereur. Subalterne comme eux, le Démiurge n'aura qu'un règne éphémère (2).

Le fils malade du βασιλικός représente les sujets du Démiurge. Ce sont ceux des hommes qui lui doivent exclu-

(1) D'après Héracléon, fragm. 8 : ταῦτα πάντα δεῖν ἀκούεσθαι καὶ περὶ τοῦ προσώπου τοῦ δημιουργοῦ (leçon de Cod. Bodl.) διὰ Ἰωάννου νοουμένου... οἴεται γὰρ τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου, ἐλάττονα ὄντα τοῦ χριστοῦ, τοῦτο ὁμολογεῖν διὰ τούτων τῶν λέξεων, ὅπερ ἐστὶ πάντων ἀσεβέστατον. Pour Origène le Démiurge est le *Créateur*, Dieu lui-même.

(2) Fragm. 40 : διὰ δὲ τὸ μικρὰν αὐτοῦ καὶ πρόσκαιρον εἶναι τὴν βασιλείαν φησὶ, βασιλικὸς ὠνομάσθη, οἱονεὶ μικρός τις βασιλεὺς, ὑπὸ καθολικοῦ βασίλεως τεταγμένος ἐπὶ μικρᾶς βασιλείας.

sivement leur existence, et qui n'ont pas reçu, à l'origine, l'esprit, le germe divin. Ils sont les psychiques.

Ce fils, est-il dit, se trouve à Capernaum, au bord de la mer. Trait qui signifie le lieu où séjournent les psychiques. C'est le lieu encore intermédiaire entre les régions supérieures et les régions inférieures. Mais il est près de la mer. Cela veut dire qu'il est voisin du domaine de la matière, τουτέστι (ἐν τῷ μέρει) τῷ συνημμένῳ τῇ ὕλῃ.

Il est dit que le fils du βασιλικός est malade. Encore un trait lumineux qui peint à merveille l'infirmité, l'ignorance, le péché des créatures du Démiurge, des psychiques.

Mais voici qu'apparaît le Sauveur. L'évangile dit qu'il est venu de Judée en Galilée. Symbole de la descente du Christ des régions supérieures (1). Le βασιλικός, nous raconte-t-on, dit à Jésus que son fils est sur le point de mourir. Encore une figure de la condition des psychiques. Cela signifie que les fils du Démiurge n'ont point l'âme immortelle par nature ; elle est susceptible de devenir impérissable ; elle peut ne pas le devenir : ἀλλ' ἐπιτηδείως ἔχουσαν πρὸς σωτηρίαν (2).

Au βασιλικός Jésus répond : si vous ne voyez signes et prodiges, vous ne croirez pas. Mot qui caractérise bien la nature du Démiurge et des siens. « Voilà une parole qui « s'applique bien au personnage, au Démiurge. Sa nature « est de se laisser persuader par des actes et par ses sens ; « il ne lui est pas naturel d'obéir à la raison ». Là-dessus le βασιλικός s'écrie : descends avant que mon fils meure. Le psychique est-il donc en danger de mort ? Assurément,

(1) C'est ce qu'Héracléon dit encore au fragment 11. A première vue, il semble qu'il se contredise. Ailleurs il dit que Jérusalem est l'image du τόπος μεσότητος et que Capernaum représente τὰ ὑλικὰ τοῦ κόσμου. Dans le fragment 40, il y a une phrase qui concilie tout : τὸν δὲ ἐν Καφαρναοὺμ υἱὸν αὐτοῦ διηγεῖται τὸν ἐν τῷ ὑποβεβηκότι μέρει τῆς μεσότητος τῷ πρὸς Θάλασσαν, τουτέστι τῷ συνημμένῳ τῇ ὕλῃ.

(2) Comparez *Excerpta ex Théod.* 56 : τὸ δὲ ψυχικὸν αὐτεξούσιον ὂν ἐπιτηδειότητα ἔχει πρός τε πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθοράν. Voyez aussi *Philosoph.*, VI, 32 à la fin.

puisque la fin de la Loi, c'est la mort; elle fait mourir à cause des péchés; or le psychique est sous l'empire de la Loi. Dans cette extrémité, le Démiurge implore le secours du Sauveur. « Le père du malade, le Démiurge, supplie « l'unique Sauveur de secourir son fils, c'est-à-dire cette « nature psychique, avant que ne s'ensuive la mort défini- « tive qu'entraînent ses péchés ».

Le Sauveur accorde la demande; il donne la vie en le guérissant de sa maladie, c'est-à-dire en lui pardonnant ses péchés, ἰασάμενος αὐτὸν τῆς νόσου, τοῦτ' ἐστι τῶν ἁμαρτιῶν καὶ διὰ τῆς ἀφέσεως ζωοποιήσας... « L'homme crut ». L'homme, dit Héracléon, c'est le Démiurge. « Il n'a pas de peine à « croire que le Sauveur peut guérir, même sans être pré- « sent. »

Le βασιλικός s'en va; ses serviteurs lui apprennent que son fils vit. D'après notre gnostique, ces serviteurs sont les anges du Démiurge; ils voient de près les hommes, et sont à même de savoir « si depuis que le Sauveur est venu ici- « bas, leur vie est plus pure ». Ils rapportent à leur maître ce qu'ils ont vu (1). Le récit évangélique dit que la guérison avait eu lieu à la septième heure. La septième heure! Encore une indication qu'il s'agit des psychiques (2). « Lui et toute sa maison crurent ». La maison du Démiurge désigne ceux de ses anges et de ses fils qui croient. Ceux qui ne croient pas périront. N'est-il pas écrit que « les fils du « Royaume s'en iront dans les ténèbres du dehors » (Matth. VIII, 12). Ésaïe n'avait-il pas déjà prophétisé leur sort? « J'ai engendré des fils que j'ai exaltés et ils m'ont renié ». « Ceux- « ci, il les appelle des fils illégitimes, une engeance mau- « vaise et désobéissante, une vigne qui produit des ronces ».

(1) Fragm. 40 : δούλους δὲ τοῦ βασιλικοῦ ἐξείληφε τοὺς ἀγγέλους τοῦ Δημιουργοῦ, ἀπαγγέλλοντας ἐν τῷ ὁ παῖς σου ζῇ ὅτι οἰκείως καὶ κατὰ τρόπον ἔχει, πράσσων μηκέτι τὰ ἀνοίκεια.

(2) Fragm. 40 : ἔτι πρὸς τὴν ἑβδομὴν ὥραν λέγει, ὅτι διὰ τῆς ὥρας χαρακτηρίζεται ἡ φύσις τοῦ ἰαθέντος. L'hebdomade devait être le lieu de séjour des ψυχικοί sauvés, comme l'ogdoade était destinée à recevoir les πνευματικοί.

Cette allégorie nous renseigne avec précision sur le rôle du Démiurge. Les hommes de la seconde catégorie, les psychiques, lui doivent l'intégralité de leur être. Il en résulte qu'ils naissent infirmes et pécheurs. Le Démiurge, qui ne dispose que de la Loi, n'a pas le pouvoir de les guérir et de les sauver. Il lui faut recourir au Sauveur. Lorsque celui-ci est intervenu, le Démiurge fait surveiller par ses ministres les progrès de ceux des psychiques qui ont cru. Ainsi ce Démiurge remplit dans l'Univers une fonction nécessaire, quoique subalterne. Voilà un trait qui le distingue en vérité du Démiurge de Marcion! C'est que l'un et l'autre, comme on le verra, sont d'origine très différente. Nous pensons pouvoir ajouter que la figure du Démiurge d'Héracléon a des contours plus arrêtés que celle du Démiurge de Valentin. Avec le disciple, il sort de la poésie et entre dans la réalité concrète et humaine.

Dieu, le Logos, le Démiurge, ces figures de la métaphysique valentinienne se précisent dans la théologie d'Héracléon. Celle du Diabolos les complète. Il est le Seigneur des régions inférieures ; la matière est son domaine ; les êtres matériels sont ses sujets. C'est ce que dit Héracléon au fragment 20. Interprétant Jean IV, 21 : l'heure viendra où vous n'adorerez le Père ni sur cette montagne etc., il écrit : « La « montagne signifie le Diable ou son Cosmos, car le Diable « constitue une partie de la matière intégrale, et son Cosmos, « c'est la montagne tout entière de l'iniquité ; c'est un « repaire de bêtes sauvages, abandonné des hommes. Voilà « ce qu'adoraient les hommes d'avant la Loi, et les payens ». On aurait tort d'opposer ce Diabolos au Dieu suprême d'Héracléon, et de classer celui-ci parmi les dualistes. Dans le système de notre gnostique, il ne peut être question d'un dualisme, parce que son Dieu suprême plane absolument au-dessus de tout ; rien ne peut lui être comparé ; rien ne lui fait contre-poids ; rien ne peut se dresser en face de lui et lui disputer l'hégémonie, pas plus le Diable que le Démiurge. Lui prêter un dualisme qui soit réel, c'est mécon-

naître entièrement sa notion de Dieu, et introduire dans son système une conception qu'il aurait répudiée probablement avec indignation.

En dehors de Dieu lui-même, il y a, si l'on peut ainsi s'exprimer, trois puissances ou trois chefs, le Christ, le Démiurge, le Diable. A ces trois personnages correspondent trois domaines et trois catégories d'êtres. En haut est le domaine spirituel qui appartient en propre au Christ ; vient ensuite le domaine intermédiaire, dont le Démiurge a été le monarque et le dieu jusqu'à l'avènement du Christ; tout en bas se trouve le domaine tout matériel, sans un rayon de l'esprit. C'est la sphère propre du Diable. Les trois catégories d'hommes ont chacune des affinités avec le domaine dont elle relève. Les spirituels (πνευματικοί) sont fils de Dieu par nature ; ils sont, dit Héracléon, ὁμοούσιοι avec lui ; ils ont une parenté naturelle avec le monde supérieur. Les psychiques sont susceptibles de devenir des spirituels, mais ils peuvent aussi retomber dans la matière, ils ont le libre arbitre (αὐτεξούσιοι). Enfin les matériels, ὑλικοί, ont une affinité si profonde avec le monde matériel, qu'ils y demeureront à jamais.

Héracléon a largement développé ces idées dans son explication du récit de la Samaritaine. Origène nous en a conservé des extraits si abondants qu'il est facile de la reconstituer tout entière. Elle contient une doctrine complète de la rédemption. A ce titre, elle mérite d'être analysée en détail.

Les extraits du commentaire d'Héracléon commencent à partir de Jean, IV, 6 (1). Notre gnostique voit dans l'eau du puits de Jacob le symbole de la vie inférieure. Il l'appelle vie cosmique, ζωὴ κοσμική. Elle n'a aucune vigueur, elle ne dure qu'un temps, elle est insuffisante. C'est ce qu'indique l'évangile, quand il fait dire à la Samaritaine que les troupeaux de Jacob s'y abreuvent. Tout autre est l'eau que

(1) Fragments 17 et 18.

donne le Sauveur; elle a sa source et sa puissance dans l'esprit; elle désaltère à jamais. C'est ce qu'Héracléon exprime en des termes qu'approuve Origène, pourvu, dit-il, qu'ils ne contiennent aucune critique voilée de l'Ancien Testament. « Éternelle est la vie qu'il donne ; elle ne sera jamais périssable, comme l'a été la première, l'eau du puits; celle du « Sauveur demeure. Car inaliénable est la grâce qu'il « donne; celui qui y participe ne la verra jamais se dépenser « et s'écouler ». « Donne-moi de cette eau » s'écrie la Samaritaine. Preuve qu'elle a cru, dit Héracléon; elle montre par cet empressement qu'elle possède en elle-même la foi qui ne doute pas; il y a conformité entre cette foi et sa nature. C'est qu'elle est une spirituelle, une πνευματική. Toute son attitude, comme toutes ses paroles, le démontreront.

En effet, le mot de Jésus l'a éveillée, stimulée, et aussitôt elle éprouve de l'aversion pour ce puits de Jacob. Elle comprend maintenant que l'eau qu'il donne est stérile, difficile à puiser. C'est ce qu'elle veut dire, lorsqu'elle demande au Sauveur son eau « afin qu'elle n'ait plus à revenir au puits « pour y chercher de l'eau ».

Ainsi se dessine le vrai caractère de la Samaritaine. Elle symbolise l'âme spirituelle momentanément tombée, et nous assistons à son relèvement.

Pour avoir le plein sens de la parole du Sauveur au verset 16, il faut la compléter. « Si tu veux obtenir cette eau, va, appelle ton mari ». Ce mari, dit Héracléon, c'est le conjoint qui l'attend dans le plérôme. Avec lui, auprès du Sauveur, elle recevra de ce dernier la force; elle pourra s'unir et se mêler à son « plérôme ». C'est le seul sens, dit Héracléon, que comporte le mot de Jésus, puisqu'il n'ignorait pas qu'elle n'avait point ici-bas de mari. La Samaritaine répond : Je n'ai point de mari. Le Sauveur loue cette réponse, « car son époux était dans le plérôme ».

Ainsi se révèle à l'âme spirituelle sa condition présente. En même temps, elle se sent de plus en plus sollicitée à la répudier. Le Sauveur l'instruit de sa véritable destination.

Voici maintenant la révélation complète de son abaissement présent. « Tu as six maris » dit Jésus. Origène note qu'Héracléon lisait ἓξ ἄνδρας au lieu de πέντε ἄνδρας. Avait-il quelque autorité pour cette leçon ? Toujours est-il qu'elle convenait à merveille à son interprétation. Six est le chiffre de la matière. Donc les six maris symbolisaient le mal, πᾶσαν τὴν ὑλικὴν κακίαν. L'âme spirituelle s'y était plongée ; elle avait subi tous les outrages

Le Sauveur vient d'éclairer et d'illuminer l'âme spirituelle égarée. L'heure de son relèvement est venue. C'est ce que vont nous apprendre les versets suivants interprétés par notre gnostique. La Samaritaine reconnaît qu'elle a affaire à un prophète. Cette parole est un aveu. La femme ne nie pas sa faute, quoique, par une sorte de pudeur, elle ne la proclame pas expressément. Elle-même, au verset 20, marque la cause de sa chute. Ignorance de Dieu, négligence du culte selon Dieu, méconnaissance de ses vrais besoins, telles sont les causes de son péché. Son langage même implique qu'elle aspire maintenant à être éclairée (βουλομένη μαθεῖν πῶς καὶ τίνι τρόπῳ εὐαρεστήσασα καὶ θεῷ προσκυνήσασα ἀπαλλαγείη τοῦ πορνεύειν).

Jésus lui donne alors l'instruction qui achèvera de la relever. « Femme, dit-il, crois-moi, l'heure vient où vous « n'adorerez le Père ni sur cette montagne ni à Jérusalem ». La montagne représente le Diable et son domaine. C'est celui de la matière et de l'iniquité. Le culte qu'on célèbre sur la montagne représente celui que pratiquait l'humanité avant la Loi. Jérusalem représente le créateur, et le culte qu'on y célèbre, c'est celui des Juifs. Jésus déclare que ces cultes inférieurs sont périmés : les hommes spirituels n'adorent que le Père de la vérité (1). Cette révélation achève d'illuminer la Samaritaine. Du coup, son relève-

(1) Dans le texte du fragm. 20, les termes de ὄρος et de Ἱεροσόλυμα s'interprètent de deux manières différentes. Ὄρος est soit Διάβολος, ὕλη, κακία, soit simplement κτίσις. Ἱεροσόλυμα peut être ou κτίσις et κτίστης ou simplement κτίστης.

ment se trouve opéré. Jésus la considère comme une croyante ; elle compte maintenant parmi les vrais adorateurs.

Dans les versets suivants, Jésus complète sa pensée. Qui sont ceux qui savent ce qu'ils adorent ? Ce sont, d'après Héracléon, le Sauveur et ceux qui l'accompagnent, ὁ ἐν αἰῶνι καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἐλθόντες, οὗτοι γὰρ ἠδεσαν τίνι προσκυνοῦσι, κατὰ ἀλήθειαν προσκυνοῦντες (frag. 22). Les Juifs eux-mêmes ont été des adorateurs « charnels » ; ils ont offert un culte à celui qui n'était pas le Père, au Démiurge. Au verset 23, d'après notre gnostique, nous avons une idée capitale impliquée dans la parole du Christ. C'est que l'élément divin qui a été déposé dans les âmes spirituelles a disparu dans les abîmes de la matière ; il faut qu'il soit recherché pour que le Père puisse avoir de vrais adorateurs. Voilà pouquoi il est dit que le Père cherche de tels adorateurs (ἀπολωλέναι δέ φησιν ὁ Ἡρακλέων ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης τὸ οἰκεῖον τῷ πατρί, ὅπερ ζητεῖται ἵνα ὁ πατὴρ ὑπὸ τῶν οἰκείων προσκυνῆται). Ainsi, l'âme spirituelle est susceptible de se plonger dans la matière, peut-être même de s'y perdre !

La parole de Jésus : Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité, semble à Héracléon confirmer et démontrer l'une de ses plus chères idées. Le Sauveur proclame ici la parenté des âmes spirituelles avec Dieu (καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ πατρὶ, πνεῦμα εἰσίν).

Il ne sera pas inutile de résumer ici la doctrine de notre gnostique. Il n'a encore été question que de la rédemption des πνευματικοί.

Ils naissent avec, dans leur constitution même, un élément divin. De là, le terme dont on les désigne, spirituels, πνευματικοί. C'est ce qui constitue leur parenté avec Dieu. Épictète les appellerait des rejetons (ἀπόγονοι) de Dieu (1). Si l'on en croit Origène, Héracléon aurait été jusqu'à dire que les âmes spirituelles sont de même substance que Dieu, ὁμοούσιοι τῇ ἀγεννήτῳ φύσει (fragment 24).

(1) Entretiens, I, 13, 4.

Une chute de ces âmes est possible. Ceci est un point capital, car les hérésiologues et les écrivains ecclésiastiques répètent constamment que dans la doctrine gnostique, les hommes spirituels échappent à la loi commune, que leur nature même les préserve du péché, et qu'ils ne peuvent succomber. C'est la conséquence qu'ils déduisent de la théorie commune à tant de gnostiques, que certaines âmes naissent avec une prérogative ; elles sont dotées de l'esprit dès le commencement. Les critiques de nos gnostiques ont pour eux la logique. Il est vrai que certaines sectes ont tiré de la théorie gnostique les mêmes conséquences, et les ont poussées jusqu'au bout. Mais en ce qui concerne Héracléon et d'autres gnostiques encore, la critique est mal fondée. Dans son commentaire du récit de la Samaritaine, notre gnostique suppose expressément la chute d'une âme spirituelle. La Samaritaine en est le type allégorique. Toute la première partie de l'entretien de Jésus avec elle n'a d'autre but, d'après Héracléon, que d'opérer le sauvetage moral, la rédemption de cette âme égarée. En quoi consiste sa chute ? C'est de s'être laissé envelopper par la matière ; elle s'y est enlisée. Héracléon appelle cela une fornication, πόρνεια. Il est probable que le terme lui a été suggéré par les prophètes de l'Ancien Testament. L'âme spirituelle qui est ainsi tombée peut-elle périr définitivement ? Pourrait-elle s'ensevelir entièrement dans la matière et y demeurer à jamais ? Héracléon ne s'est pas prononcé. Certaines de ses expressions donneraient à croire qu'il incline à admettre comme possible la perdition même d'une âme spirituelle. Cependant, cette âme a reçu un germe divin, une semence d'en haut et il semble bien qu'en vertu de ce principe supérieur, sa chute ne puisse être irrévocable.

Quoi qu'il en soit, Dieu veut son salut. « Il cherche l'élément divin » pour le récupérer et se donner de véritables adorateurs. C'est dans ce but que le Christ descend ici-bas ; il ira jusque dans les bas-fonds, jusqu'aux confins de la région maudite.

Comment s'opère la rédemption de l'âme spirituelle ? Par une sorte d'illumination progressive. Le Sauveur, comme la plupart des gnostiques préfèrent appeler Jésus, s'applique tout d'abord à faire sentir à l'âme déchue ce que la vie matérielle qu'elle mène a de misérable, d'éphémère et de stérile, et quel contraste fait avec elle la vie qu'il donne. En même temps, il éveille en elle le souvenir du conjoint qu'elle possède dans le plérôme, auquel sans doute elle était destinée et qu'elle a oublié, renié. Il lui donne ainsi peu à peu conscience de son état et de son péché; il éveille de cette manière l'élément divin qui est en elle, ce je ne sais quoi dont notre gnostique dit qu'il est apparenté, οἰκεῖον, à la nature même de Dieu ; il l'aide à se ressaïsir. Voilà certainement ce qu'a voulu dire Héracléon. Nous ne pensons pas solliciter les textes.

L'âme tombée reconnaît sa faute; elle aspire à se relever; elle désire la vraie vie. « Donne-moi à boire de cette eau ». C'est alors que le Sauveur achève son œuvre en l'instruisant de ce qu'est la véritable adoration. L'âme tombée croit ; elle est relevée, sauvée.

L'idée qui se dégage des détails que nous avons minutieusement passés en revue et résumés dans un aperçu d'ensemble est parfaitement claire. La rédemption des spirituels s'accomplit par une sorte d'illumination intérieure. C'est la gnose ou la science divine qui les sauve. Conception d'un haut intérêt, dont nous avons relevé en passant la trace dans la doctrine d'Origène lui-même (1).

Mais comment Héracléon comprend-il la rédemption des psychiques ? C'est ce que la suite de son commentaire du récit de la Samaritaine va nous apprendre.

Les hommes spirituels, après avoir été relevés eux-mêmes, ont la mission de rentrer dans le monde et d'évangéliser les psychiques. C'est ce que fait aussitôt la Samaritaine qui les représente. « Elle s'en retourna dans le monde et se mit

(1) Voir p. 69.

« à annoncer aux psychiques (τῇ κλήσει) la présence du « Christ » (1).

Les psychiques renoncent à leur vie première et vont au Sauveur. Les Samaritains les représentent dans l'allégorie. « Ils sortirent de la ville », est-il dit. Héracléon interprète cette parole dans ce sens que les psychiques abandonnent leurs anciennes mœurs qui étaient selon le Cosmos, et par la foi ils vont au Sauveur (fragment 27).

Dans Jean IV, 34 : ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé, Héracléon voyait une déclaration précise de la mission de Jésus-Christ. Converser ainsi avec la Samaritaine, c'est ce qu'il a cherché parce que c'est la volonté de son Père. Voilà sa nourriture, son repos, sa force. « Or la volonté du Père, c'est que les hommes connaissent « le Père et soient sauvés. C'est là l'œuvre du Sauveur. C'est « pour cela qu'il a été envoyé en Samarie, c'est-à-dire dans « le monde » (fragment 31). Ce sont là des paroles significatives. Elles montrent tout ensemble à quel point l'idée de la rédemption domine la pensée de notre gnostique, et avec quelle largeur il la concevait, θέλημα δὲ πατρὸς ἔλεγεν εἶναι τὸ γνῶναι ἀνθρώπους τὸν πατέρα καὶ σωθῆναι....

Cette idée, Héracléon y revient avec une évidente complaisance dans le reste de son commentaire de Jean IV. A propos de la moisson dont on dit qu'elle sera dans quatre mois, tandis que Jésus déclare qu'elle est mûre, notre gnostique fait remarquer que les âmes ne sont pas toutes également prêtes pour le salut. Les unes ont déjà atteint leur maturité ; leur foi est assez développée pour qu'elles soient recueillies dans le repos comme le blé dans les greniers ; d'autres sont sur le point d'êtres prêtes ; d'autres enfin sont comme le champ qu'on ne fait qu'ensemencer. Au verset 36, Héracléon relève une nouvelle déclaration de la mission du Sauveur. Il est le moissonneur. Son salaire, c'est le salut de ceux qui sont sauvés « et c'est de reposer lui-même en eux ».

(1) Dans le langage de l'école de Valentin la κλῆσις est une appellation des ψυχικοί, comme la ἐκλογή désigne les πνευματικοί. Voir *Excerpta Theod.* 58.

Au verset 39, nouvelle affirmation d'après notre gnostique de la mission des spirituels auprès des psychiques. « Les « Samaritains sortent en grand nombre de la ville et cela à « cause de la parole de la femme ». Celle-ci, dit-il, représente « l'église spirituelle », la société des hommes spirituels, ἡ πνευματικὴ ἐκκλησία.

Enfin dans son commentaire de IV, 42, Héracléon s'explique encore plus nettement sur la conversion des psychiques. « Nous ne croyons plus à cause de tes discours », disent les Samaritains à la femme; « nous l'avons entendu nous-« mêmes ». « En effet, dit notre gnostique, les hommes con-« duits d'abord par des hommes croient au Sauveur, puis « lorsqu'ils prennent contact avec ses paroles, ils ne croient « plus seulement à cause du seul témoignage des hommes, « ils croient à cause de la vérité elle-même ».

Il nous reste à savoir quel sort est réservé, d'après notre gnostique, aux hommes matériels, aux ὑλικοί. C'est ce que nous apprennent les fragments 41 à 47, qui commentent Jean VIII, 21, 22, 37, 43 et 44.

Les hommes matériels ont le Diable pour père. Or celui-ci est mauvais par nature; il est incapable d'aucun bien. Un fragment le caractérise en des termes qui laissent percer l'intellectualisme impénitent de notre gnostique. « Sa nature « ne dérive pas de la vérité, mais de ce qui est contraire à la « vérité, de l'erreur et de l'ignorance. C'est pourquoi il ne « peut ni demeurer dans la vérité, ni posséder en lui-même « la vérité; sa nature est telle que le mensonge lui appartient « en propre; elle lui enlève la faculté même de dire la vé-» rité » (fragment 44). Il interprète l'expression de Jean VIII, 44, le Père du Diable dans ce sens que le mot père signifie « la nature », « πατὴρ αὐτοῦ » ἐκλαμβάνων τὴν φύσιν αὐτοῦ. Le diable n'aurait même point de volonté, mais seulement des désirs. Volonté est pris ici dans le sens stoïcien de liberté de choix, προαίρεσις.

Si tel est le père, que doivent être les fils? Logiquement, ils doivent être aussi dénués de la faculté de faire le bien que

le Diable lui-même. Autrement dit, ils sont fatalement voués à la perdition. C'est ce qu'Héracléon paraît affirmer. « Comment, dit-il, des gens qui sont dans l'ignorance, l'incrédulité, les péchés, pourraient-ils devenir immortels? » (fragment 41), « Ils sont inaptes au bien, soit par nature, soit par volonté » (43).

Et, cependant, par instant, il semble hésiter; on dirait qu'il lui répugne d'aller jusqu'aux dernières conséquences de son point de vue. Le fragment 46 contient les traces évidentes de ces scrupules.

« Votre père, c'est le diable », dit Jésus aux Juifs. Ce mot ne laisse pas d'embarrasser notre commentateur. Faudra-t-il admettre que puisque ces Juifs sont fils du Diable, ils soient voués à une perdition fatale? Sont-ils tellement plongés dans la matière qu'il soit impossible de jamais les sauver? Cette perspective semble troubler notre gnostique. Il s'efforce donc de montrer tout d'abord que l'on peut être fils du Diable de différentes manières. On est proprement fils de quelqu'un, quand il vous a engendré. On est alors fils par nature, φύσει. On est encore fils d'un homme, lorsqu'on épouse ses sentiments, et qu'on a la même volonté. On l'est alors par son attitude, par la position que l'on prend, θέσει. L'Écriture emploie enfin des expressions comme celles-ci : race de vipères, enfants de ténèbres, fils de la géhenne. Dans ce cas, on est fils uniquement parce qu'on mériterait de l'être, ἀξίᾳ. Parmi les fils du Diable, il faut faire ces distinctions. Il y a sans doute des êtres qui sont vrais fils du Diable. Ceux-là sont proprement des hommes matériels, χοϊκοί. Mais il y a aussi quantité de gens qui sont fils du Diable, simplement parce qu'ils ont ses désirs et les mêmes volontés, ou parce que leur méchanceté mériterait ce titre. Ceux-là sont encore parmi les psychiques, et par conséquent toujours susceptibles de salut. Voilà des distinctions et des restrictions qui en disent long sur les sentiments d'Héracléon. Elles lui permettent de réduire singulièrement le nombre des êtres qui n'ont aucun espoir d'être sauvés. Si même des gens qui ont les désirs et la volonté du Diable ne

sont pas totalement perdus, n'est-il pas permis de supposer, que, dans son for intérieur, Héracléon ne se résignait pas à exclure sans rémission possible tous les hommes de la troisième catégorie, les ὑλικοί ?

Notons, pour compléter les renseignements que nous procurent les fragments, ce qu'ils nous apprennent de la doctrine de la révélation d'après notre gnostique. Il a la notion très nette d'une révélation progressive. Il en marque trois étapes (fragment 5). Jésus-Christ est le Verbe même; Jean-Baptiste est la voix articulée; les prophètes sont l'écho : ὁ λόγος μὲν ὁ Σωτήρ ἐστιν, φωνὴ δὲ ἡ ἐν ἐρήμῳ ἡ διὰ Ἰωάννου διανοουμένη, ἦχος δὲ πᾶσα προφητικὴ τάξις.

Résumons les constatations que nos fragments nous ont permis de faire. 1° La doctrine de la rédemption semble avoir été au premier plan des préoccupations de notre gnostique. Non seulement il déclare que le Christ est venu ici-bas pour faire œuvre de salut, affirmation qu'il réitère plusieurs fois, mais les extraits de son commentaire de Jean IV montrent qu'il s'est appliqué avec le soin le plus minutieux à définir et à illustrer la mission du Sauveur. Il est évident que cette doctrine de la rédemption a fait l'objet de ses plus profondes méditations. Il n'a pas apporté la même attention à la haute spéculation de son maître. Ce n'est pas qu'il la traite par prétérition. Elle est partout sous-entendue. Il en mentionne les termes caractéristiques. Mais d'une part, on constate parmi ses allusions aux spéculations de Valentin, d'étranges omissions. N'est-il pas curieux que dans les 46 fragments de son commentaire, le nom de Sophia ne paraisse pas une seule fois? Peut-être serait-on tenté de supposer que, dans la pensée d'Héracléon, la Samaritaine représente Sophia, et que le chapitre IV de Jean raconte son histoire sous forme allégorique. Mais alors pourquoi l'auteur ne le dit-il pas? Pourquoi Origène ne relève-t-il pas un fait aussi important ? L'admirable occasion qu'il eût eue d'accabler l'hérétique ! (1)

(1) Il suffirait d'entrer dans le détail pour montrer que l'histoire morale de

D'autre part, nous en avons fait la remarque, Héracléon assigne au Logos un rôle qui rappelle nettement la doctrine courante des philosophes, de Philon, d'Origène lui-même. Il ne semble pas que sur ce point le disciple soit resté entièrement fidèle au maître. Il y a lieu de croire qu'il a modifié sa doctrine du Logos en la rapprochant de nouveau de la doctrine reçue. Quoi qu'il en soit, les fragments donnent l'impression que dans l'enseignement d'Héracléon, la métaphysique transcendante de Valentin a été assez effacée. Ce n'était pas la partie du système que l'on mettait en relief.

Mais cette impression que laissent les fragments correspond-elle à la réalité ? Si nous possédions l'œuvre entière de notre gnostique, qui sait si elle ne se dissiperait pas entièrement ? Simple erreur de perspective peut-être, due à l'état fragmentaire de notre principale source ? Nous ne le pensons pas. N'oublions pas qu'Héracléon a commenté le IV^e^ évangile. Si jamais texte sollicitait un commentateur à exposer sa métaphysique, c'était bien celui-là. Origène n'y a pas manqué. Le prologue de Jean lui a donné l'occasion de placer en tête de son commentaire plusieurs livres de haute spéculation. Pourquoi Héracléon ne l'a-t-il pas fait, s'il était lui-même un spéculatif ? Tenons donc pour à peu près assuré qu'en effet son enseignement a été plus pratique que spéculatif, plus religieux que métaphysique. Le grand problème de la rédemption avec tout ce qu'il implique a réellement absorbé sa méditation.

2° Cette doctrine de la rédemption, qui évidemment exprime pour Héracléon l'essence du christianisme, n'était qu'une formule plus théologique de la croyance commune des chrétiens de ce temps. En quoi fait-il consister la rédemption ? Dans la gnose ou connaissance supérieure et dans la vie éternelle. C'est la double grâce qu'apporte le Christ. Il

la Samaritaine est bien différente de celle de Sophia. Tout au plus cette histoire a-t-elle pu donner l'idée du roman de Pistis Sophia.

illumine l'âme, et il lui donne la vie impérissable. De cette conception de la rédemption, l'idée paulinienne est absente. Il est vrai qu'Héracléon parle à plusieurs reprises du pardon des péchés. Le Christ l'accorde, mais nulle part dans les fragments ne fait-il dépendre ce pardon de la mort de Jésus sur la croix. Héracléon a pu ailleurs introduire ce trait dans sa doctrine. Mais nous l'ignorons. Prenons cette doctrine telle que les fragments nous la font connaître. Elle correspond trait pour trait à la croyance des chrétiens du IIe siècle. Qu'est-ce que Jésus-Christ, d'après eux, apporte aux hommes ? Deux choses, la connaissance du Père et l'immortalité. C'est la doctrine courante dans tous les écrits chrétiens du IIe siècle, depuis la *Didaché* jusqu'à Justin Martyr. Et le pardon des péchés ? C'est le baptême qui le procure. On répète bien certaines formules pauliniennes, mais on n'y attache pas le sens dogmatique qu'elles comportaient sous la plume de l'apôtre. Faites de cette connaissance une gnose et de cette immortalité une vie impérissable dans le plérôme, et vous aurez la doctrine d'Héracléon. Celle-ci n'est que la formule savante de la croyance populaire.

3° Il est facile d'affirmer, comme le fait M. Bousset, que Valentin et les gnostiques sont dualistes. Cette affirmation globale souffre de graves exceptions. Héracléon en est une. Sans doute, on trouve au fond de sa pensée l'antithèse classique de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps. Mais de cette antithèse, héritage de la philosophie platonicienne, au dualisme mazdéen, il y a un abîme. Nous l'avons déjà montré, Héracléon a une conception de Dieu qui exclut le dualisme. Jamais il n'a imaginé un dieu ou un principe, un Démiurge ou un Satan, qui se serait dressé contre le Dieu suprême, et qui lui aurait disputé la suprématie. Ajoutons que notre gnostique fait à la liberté morale une trop large place dans son système pour que le dualisme pût y subsister. Les hommes spirituels eux-mêmes, malgré leur privilège de naissance, peuvent tomber ; il leur est loisible de se plonger dans la matière. Les psychiques ont le libre jeu de leur

liberté. Il dépend d'eux absolument de choisir leur destinée. Même les hommes matériels paraissent, dans ce système, maîtres jusqu'à un certain point de leur volonté et de leur destinée. Quand on fait à la liberté une si large part, on n'est ni dualiste ni déterministe.

4° Tout ce que l'on sait du système d'Héracléon semble indiquer qu'il a atténué la pensée de son maître. La sienne se rapproche de la croyance commune des chrétiens de ce temps. Sa conception de Dieu est strictement monothéiste; sa christologie n'est pas essentiellement différente de celle d'Origène; il admet, comme tout le monde, la réalité des actes et de la mort de Jésus; sa doctrine de la rédemption a des attaches évidentes avec la croyance vulgaire; il ne rejette pas en bloc l'Ancien Testament. Il n'aurait qu'à retrancher le peu de métaphysique valentinienne qu'il a conservée, renoncer à son idée d'une prérogative congénitale des spirituels, exercer une critique moins âpre du judaïsme, allégoriser la Loi et les Prophètes, et Origène lui-même ne le désavouerait pas. C'est sans doute parce qu'il sent la parenté de sa pensée avec la sienne que ce dernier en somme traite notre gnostique avec une tolérance qui nous étonne.

Si nous connaissions avec précision les doctrines de Valentin, nous saurions avec certitude si Héracléon a vraiment adouci et arrondi les aspérités du système de son maître. Notre documentation est trop insuffisante pour que nous puissions nous prononcer catégoriquement. Il nous paraît probable que les idées du disciple se sont rapprochées des croyances communes des chrétiens. L'homme de génie a été le plus original; la hardiesse et la nouveauté de ses vues a profondément étonné, troublé les simples croyants. De là sa grande notoriété vers le milieu du IIe siècle. Il est naturel que le disciple ait reproduit les idées de son maître avec moins d'éclat et de relief. Comme il était un esprit fort réfléchi et fort sérieux, il est vraisemblable qu'il a compris qu'il fallait ou corriger et amender le système du maître, si l'on voulait rester chrétien, ou s'abandonner aux tendances du

système, les exagérer encore, et finalement cesser d'être chrétien. Ce qui est certain, c'est que ce ne fut pas le désir de plaire à la majorité chrétienne et de se réconcilier avec l'Église qui a dicté à Héracléon des vues plus conservatrices ; pas plus qu'Apelle le disciple de Marcion, il n'a manifesté ces sortes de velléités. Absolument rien ne nous autorise à le supposer. Il paraît avoir simplement obéi à un sentiment très juste et à une pensée très réfléchie.

Ptolémée était le contemporain d'Héracléon, et comme lui l'un des disciples les plus distingués de Valentin. Par bonheur nous possédons en entier un de ses écrits. C'est sa célèbre lettre à Flore. En ce qui concerne les sources ecclésiastiques, Philaster, Épiphane, Pseudo-Tertullien nous ont conservé une brève notice qu'ils ont empruntée au traité perdu d'Hippolyte. Cette notice est si insignifiante et si peu précise qu'elle ne nous sera d'aucune utilité. Il n'est pas sûr qu'elle mérite une entière confiance. Pseudo-Tertullien paraît entaché d'erreurs (1).

Une notice bien plus importante est celle d'Irénée. A l'entendre, toute la partie du premier livre de l'*Adversus haereses* qu'il a consacrée à Valentin et à son école ne ferait qu'exposer le système de Ptolémée. Dans sa préface, il déclare tout d'abord qu'il a lu « les écrits des disciples de Valentin, et qu'il s'est entretenu avec quelques-uns d'entre eux » (2). Il ajoute que son exposé de la doctrine de Valentin sera fait d'après Ptolémée et ses disciples. L'expression est un peu ambiguë (3). Dans le corps même de sa notice, on le verra, il reproduit une page de Ptolémée lui-même.

(1) Ainsi Ptolémée et Héracléon auraient augmenté le nombre des aeons et auraient déplacé Sophia. Peut-être Secundus a-t-il fait cela (Irénée I, 11, 1), mais absolument rien ne permet de croire que Ptolémée pas plus qu'Héracléon aient touché au plérôme.

(2) Ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δ' αὐτῶν καὶ συμβαλών.

(3) Τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς. Entend-il par οἱ περὶ Π. Ptolémée lui-même, ou ses disciples ou tous les deux?

Telle qu'elle est, cette notice est inutilisable. Il sera indispensable de la soumettre à un examen critique approfondi et détaillé.

A ces sources, on pourrait ajouter le traité de Tertullien, *Adversus Valentinianos*. Cet écrit ne fait que reproduire Irénée. Tout au plus s'y trouve-t-il ici et là quelques détails nouveaux. En somme, il n'a d'utilité que pour contrôler le texte d'Irénée et en éclaircir la traduction.

C'est à Épiphane que nous devons la conservation de la lettre à Flore (1). Ptolémée y expose son opinion sur la Loi mosaïque. Dans son exorde, car cette lettre est un véritable discours, admirablement ordonné, l'auteur écarte les deux opinions extrêmes qui se combattaient alors. L'une voulait que la législation mosaïque eût été promulguée par Dieu lui-même, par le Père. C'était l'opinion de la masse chrétienne. L'autre attribuait la paternité de la Loi à l'adversaire de Dieu, au Diable. C'était l'opinion courante des marcionites extrêmes. Ptolémée ne veut ni de l'une ni de l'autre opinion, et il donne ses raisons. Il estime d'une part que cette loi est trop imparfaite pour émaner directement et tout entière du Dieu qui est le Père ; elle contient des préceptes qui manifestement ne sont pas dignes de lui et qui jurent avec sa nature. D'autre part, Ptolémée se demande comment on pourrait attribuer une loi qui défend l'injustice à celui qui de sa nature est injuste, au Diable. D'ailleurs le Sauveur a d'avance condamné cette opinion. N'avons-nous pas aussi la déclaration apostolique que la création est œuvre divine, Jean, I, 3 ? La

(1) Épiph., *Contra haereses*, XXXIII, 3 à 7. Hilgenfeld a donné un texte critique de la lettre à Flore dans sa *Zeitschr. f. wissenschaft. Theologie*, 1881, II, p. 214-230. Dans sa *Ketzergeschichte*, il ajoute quelques corrections, p. 346 en note. Harnack a donné un texte critique dans la collection de Lietzmann, *Kleine Texte*, 1904. Dans un court avant-propos, il émet l'opinion que cette lettre a été écrite vers 160, et il ajoute ces mots qui concordent trop bien avec notre sentiment pour que nous ne les citions pas : Document bien propre à corriger les préjugés courants relatifs au gnosticisme chrétien, à marquer la place qu'on accordait dans les systèmes gnostiques à la métaphysique religieuse, à la doctrine des aeons et à faire connaître le sérieux de l'étude biblique pratiquée par les gnostiques.

vérité est que les adeptes de l'une et de l'autre opinion ignorent ce qu'est Dieu ; les premiers ne connaissent pas le vrai Père que seul le Sauveur a révélé, et les autres méconnaissent le Dieu juste, le Dieu de l'Ancien Testament.

Commençons donc par rechercher qui est le véritable législateur, et prenons pour nous guider les paroles mêmes de Sauveur (Τῶν ῥηθησομένων ἡμῖν τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγων παριστῶντες, δι' ὧν μόνον ἔστιν ἀπταίστως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὁδηγεῖσθαι, ch. 1).

Après ce préambule, l'auteur entre en matière. Il faut faire dans la Loi une triple distinction. Certaines parties ont Dieu pour auteur, d'autres Moïse, d'autres enfin les « anciens » du peuple. Ces distinctions, c'est Jésus lui-même qui les a faites. Ainsi il attribue à Moïse la loi du divorce, et déclare expressément qu'elle est opposée à la loi de Dieu. Moïse a été contraint de légiférer contre Dieu, ἀντινομοθετεῖν τῷ θεῷ. Dans son instruction sur les objets purs et impurs, Jésus dit très clairement que la Loi contient des traditions des anciens. Préceptes que l'on observe scrupuleusement.

Que l'on examine ensuite les parties de la Loi qui, à l'exclusion des deux autres, relèvent de Dieu. Ici encore il convient de procéder par distinctions et par élimination. Ce sont encore les paroles mêmes du Sauveur qui nous guideront. Nous avons d'abord les préceptes qui ne sont entachés d'aucune injustice, νομοθεσία καθαρὰ, ἀσύμπλοκος τῷ κακῷ. Ces préceptes, Jésus est venu non pas pour les abolir, mais pour les accomplir. Viennent ensuite les préceptes que Ptolémée appelle mixtes ; ils sont imparfaits, en partie injustes et mauvais. Ceux-ci, le Sauveur les abroge ; ils sont contraires à son caractère. Il reste enfin les préceptes qui ont un caractère symbolique ; ils préfigurent sous une certaine forme ce qui sera un jour ; ce sont des types, τύποι.

Ptolémée met le décalogue dans la première catégorie. Dans la deuxième, il place par exemple la loi du talion, œil pour œil, dent pour dent, ou encore l'expiation du meurtre par la mort du meurtrier. La troisième catégorie comprend,

par exemple, les prescriptions relatives aux sacrifices, à la circoncision, au sabbat, au jeûne, à la pâque, aux pains sans levain. Toutes ces prescriptions, Jésus les a transportées du domaine sensible dans le domaine spirituel. Ainsi il substitue la circoncision du cœur à celle de la chair. Ces distinctions, Ptolémée pense les retrouver aussi chez l'apôtre Paul.

Cette analyse faite, Ptolémée se demande quel est ce Dieu qui a inspiré une partie du moins de la législation mosaïque. Il l'a déjà montré dans son exorde, ce Dieu n'est ni le Dieu absolu et parfait, encore moins le Diable. C'est un autre, et ce ne peut être que le Démiurge, créateur du Cosmos et de tout ce qu'il contient. Ce Démiurge, qui n'est ni le Dieu suprême ni le Diable, est intermédiaire (μέσος τούτων καθεστὼς, ἐνδίκως καὶ τὸ τῆς μεσότητος ὄνομα ἀποφέροιτο ἄν, ch. 5). Sa nature même correspond à sa position. Il n'est ni bon dans le sens absolu, ni méchant; il est simplement juste. C'est lui qui est le législateur divin du Pentateuque.

Ptolémée a épuisé ce qu'il avait à dire de la loi. Il termine en conjurant sa correspondante de ne pas se troubler par l'idée que du Dieu parfait ont pu procéder et le Démiurge et le Diable. Cela lui sera expliqué plus tard. « Nous aussi », dit-il, « nous avons reçu en succession régulière la tradition « apostolique. Notre règle, c'est de juger de toutes les paroles « d'après le critère de l'enseignement de Jésus ».

L'analyse de cette lettre suffit pour donner raison à Renan, lorsqu'il l'appelait le chef-d'œuvre de la littérature gnostique. Elle témoigne d'une connaissance supérieure de l'Ancien Testament. Non seulement son auteur possède à fond le livre sacré, mais il en a cette intelligence qui provient de longues méditations et d'une conception personnelle ; il l'embrasse dans son ensemble et dans ses détails. A ce point de vue, combien Ptolémée surpasse les écrivains chrétiens du IIe siècle ! Que l'on songe à la manière dont les Pères apostoliques citent l'Ancien Testament. Ils en détachent certaines paroles sans se préoccuper jamais du contexte ; une lointaine analogie avec la thèse qu'ils soutiennent leur suffit pour les

alléguer comme autorité ou preuve. Parfois, c'est assez d'un mot dans un texte pour qu'ils s'en saisissent. Le lien est si ténu, si superficiel et si factice, que nous avons de la peine à le discerner. Les Pères apologètes, comme Justin Martyr, n'ont guère mieux compris l'Ancien Testament que leurs prédécesseurs. Pour eux, il n'est qu'un recueil ou répertoire de textes qui s'appliquent au Christ et aux événements de sa carrière. L'idée qu'il pourrait marquer une étape plus élémentaire de la révélation leur est absolument étrangère. Il faut descendre jusqu'à Clément et à Origène avant de trouver un écrivain ecclésiastique qui ait sur l'Ancien Testament des vues à la fois précises et générales.

Remarquons encore que dans le jugement que porte notre gnostique sur l'Ancien Testament tout parti pris d'hostilité est absent. Il est fort éloigné de l'animosité qui visiblement anime Marcion à l'égard du livre des oracles juifs. En effet, si celui-ci n'en a pas attribué la paternité au Diable, ses disciples l'ont certainement fait. Ce sont sûrement eux que vise Ptolémée dans les premières lignes de sa lettre. Notons encore que notre gnostique discerne avec précision le degré de la valeur religieuse des différentes parties du vieux recueil. Il est loin d'en faire un livre chrétien. Ce qu'il a de meilleur n'est à ses yeux qu'une révélation imparfaite, mais il sait en apprécier le véritable caractère.

Plus remarquable encore est le critère que Ptolémée applique à l'Ancien Testament. Ce critère, il l'emprunte à Jésus, à sa parole. Ce n'est pas assez dire, le Jésus dont il invoque l'autorité est le Jésus des synoptiques! Il ne néglige pas d'alléguer aussi les paroles apostoliques. Mais c'est toujours en seconde ligne. Ainsi à un livre religieux, il applique un critère religieux. De là cette étonnante justesse dans les appréciations qu'il émet.

De ce dernier fait, n'est-il pas permis de conclure que pour Ptolémée la personne et la parole de Jésus avaient une importance capitale ? Évidemment il les plaçait au centre de son système. C'est ce dont il conviendra de se souvenir,

lorsque nous chercherons à préciser ses idées spéculatives. Il faudra avoir soin de ne pas lui en attribuer qui jurent avec son propre point de vue.

Notons enfin que dans les dernières phrases de sa lettre, Ptolémée fait allusion à des enseignements qu'il n'estime pas à propos de communiquer encore à Flore. Quelle pouvait en être la nature? Si l'on en juge d'après ce qu'il en dit, ce devait être de la haute spéculation. Il s'agira d'expliquer à Flore « comment ces natures, qui ne sont pas de même « essence que le principe unique du Tout qui est immortel et « bon peuvent néanmoins en dériver » (1). Même en cette matière, notre gnostique prétend rester fidèle à la règle qu'il a posée. Il prendra soin de conformer toutes ses paroles aux enseignements du Sauveur. Fait-il allusion à des instructions ésotériques qu'on prétendait dans l'école avoir reçues de Jésus lui-même par une tradition secrète? Il le semble d'après ce qu'il dit (2).

Cet enseignement que recevra Flore, si elle en est digne, peut-être le connaissons-nous. Irénée, si on l'en croit, nous l'a conservé dans la longue notice qui remplit les douze premiers chapitres de son grand ouvrage.

M. Heinrici est le seul qui ait soumis cette notice à un examen vraiment critique. Il a relevé les incohérences et les répétitions qui s'y trouvent. Il en a conclu qu'Irénée pour la composer a utilisé des sources diverses et de valeur différente. Il s'est demandé ce qui parmi ces sources pouvait provenir de Ptolémée. La question lui a paru si obscure qu'il n'a pas osé conclure. Impossible de retrouver dans ce chaos ce qui appartenait à notre gnostique. La critique de Heinrici aboutissait ainsi à des résultats purement négatifs.

(1) Θέλουσαν μαθεῖν πῶς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὅλων μιᾶς (Harnack) οὔσης τε καὶ ὁμολογουμένης, ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀγαθῆς, συνέστησαν καὶ αὗται αἱ φύσεις, ἥ τε τῆς φθορᾶς καὶ ἡ τῆς μεσότητος, ἀνομοούσιοι αὗται καθεστῶσαι....

(2) Μαθήσῃ γὰρ, θεοῦ δίδοντος, ἐξῆς καὶ τὴν τούτου (démiurge) ἀρχήν τε καὶ γέννησιν, ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν, μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίᾳ.

L'auteur n'essayait pas de rechercher l'origine des divers morceaux dont se composait d'après lui la notice d'Irénée. Est-ce la seule raison qui l'ait arrêté? Ne serait-ce pas bien plutôt que de son temps on n'était pas encore assez édifié sur le peu de valeur des témoignages ecclésiastiques? Quoi qu'il en soit, les excellentes observations de M. Heinrici passèrent inaperçues. Dans son histoire de l'hérésie, Hilgenfeld n'en tient aucun compte ; il accepte sans contrôle les affirmations d'Irénée, et considère toute sa notice comme une description des doctrines de Ptolémée.

Pour permettre au lecteur d'avoir présent à l'esprit le contenu de la notice d'Irénée, donnons-en tout d'abord un sommaire.

Irénée introduit sa notice par un vague « ils disent ». Il fait la description du plérôme avec ses paires d'aeons ; il raconte le mythe de Sophia et de sa chute ; il dit comment Horos rétablit l'équilibre dans le monde transcendant.

La notice raconte ensuite la réintégration de Sophia dans le plérôme. On remarquera que ce passage ouvre par ces mots : « certains d'entre eux content cette fable » (ἔνιοι δὲ αὐτῶν... μυθολογοῦσιν 2, 4). Dans les efforts désordonnés de son égarement, Sophia a produit une entité ou un être suprasensible qui est imparfait et informe, οὐσία ἄμορφος. Sophia a des passions, l'ignorance, la tristesse, la crainte, la stupeur (ἀγνοία, λύπη, φόβος, ἔκπληξις). De ces passions la matière tire son origine.

Horos ou limite — affublé d'une série d'autres titres — apparaît. Emané du plérôme, il a pour mission d'opérer le relèvement de Sophia. Il détache de celle-ci le désir, ἐνθύμησις. Celui-ci est considéré à son tour comme une entité ; c'est une ἄμορφος οὐσία. Sophia rentre dans le plérôme. On croyait l'équilibre rétabli dans le monde des aeons. Il n'en est rien. Il faut prévenir une nouvelle chute, en instruisant les aeons de leur véritable condition et des bornes de leur connaissance. Pour accomplir cette tâche, un nouveau couple est nécessaire. La syzygie de Christos et de Hagion Pneuma

apparaît. Christos raffermit le plérôme, et le Saint-Esprit apprend aux aeons à rendre grâces au Père. En signe de reconnaissance, les aeons donnent ce que chacun a de meilleur. Ce don collectif, c'est Jésus, appelé le Sauveur en même temps que Christ et Logos.

Enthymésis reparaît, on reprend son histoire. Mais maintenant elle s'appelle Achamoth (חכמות). Elle est possédée par la curiosité de connaître Christos; elle s'élance vers lui. Horos lui barre le chemin. Là-dessus elle éprouve une série de passions, πάθη ; c'est la tristesse, c'est la crainte, c'est le désespoir, et c'est enfin l'ignorance (λύπη, φόβος, ἀπορία, ἄγνοια). On ajoutera dans un instant le rire, γέλως. De ces diverses affections sortent les éléments dont sera formé le Cosmos, Christos la prend en pitié et lui envoie Paraclet. Celui-ci lui donne la « forme » μόρφωσις, et la restaure dans la mesure où elle en est susceptible.

Vient ensuite la description de la formation du Cosmos, du rôle du Démiurge, de la création de l'homme. Les hommes se partagent en trois catégories, les πνευματικοί, les ψυχικοί, les ὑλικοί.

L'auteur expose ensuite une sorte de doctrine de la rédemption. A ce propos, il décrit la formation et la constitution du corps du Christ.

Le dernier acte, c'est la consommation. On la fait suivre d'une théorie christologique et d'une doctrine de la révélation.

Dans cet aperçu de la notice d'Irénée, nous avons naturellement omis les passages de polémique et de réfutation qu'Irénée intercale ici et là. Nous avons provisoirement laissé de côté les exégèses nombreuses que rapporte Irénée. Nous les examinerons à part (1).

Il suffit de lire attentivement cette notice pour voir qu'elle appelle une rigoureuse critique :

1° Que faut-il penser tout d'abord du plan d'Irénée? Il

(1) Voir p. 139, note.

divise sa matière en deux parties principales. Dans la première, il décrit ce qui se passe à l'intérieur du plérôme, τὰ ἐντὸς τοῦ πληρώματος λεγόμενα (I, 1 à 2, 6), dans la seconde, il dépeint ce qui a lieu en dehors du plérôme, τὰ ἐκτὸς τοῦ πληρώματος λεγόμενα. Ne nous attardons pas à critiquer ce plan dont le moindre défaut est de pécher par la disproportion de ses parties. C'est une division toute factice de la matière. Qu'elle ait pour auteur Irénée lui-même, ou qu'il l'ait trouvée dans une de ces sources, peu importe. Ce qui est certain, c'est qu'elle ne correspond pas à la réalité des faits, puisque l'histoire d'Achamoth, qui figure parmi les événements qui se passent en dehors du plérôme, appartient à la première partie tout autant que celle d'Enthymésis ou de Sophia. Cela est d'autant plus vrai que ces trois mythes n'en font qu'un en réalité. Le seul vrai plan est celui qui correspond aux divisions naturelles du sujet. Description du plérôme, mythe de Sophia, le Cosmos et son Démiurge, l'homme, la rédemption, la consommation, voilà le cadre de toute cette spéculation.

2° L'examen de notre notice révèle ce fait, c'est qu'il s'y trouve des doublets, des répétitions et des incohérences.

Les histoires de Sophia, d'Enthymésis et d'Achamoth font double emploi. Au fond, c'est le même mythe répété trois fois avec des variantes. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à faire la comparaison. Comme Sophia, Enthymésis est une cause de perturbation au sein même du plérôme. D'elle vient le mal. Le Père lui envoie pour la secourir une émanation, exactement comme il en envoie une au secours de Sophia. Le couple Christos et Hagion Pneuma remplit la même fonction que Horos dans le mythe de Sophia. L'analogie des deux histoires est patente.

Elle est peut-être plus sensible encore dans le cas d'Achamoth (1). Celle-ci s'égare poussée par le désir même qui a

(1) L'identité de Sophia et d'Achamoth est nettement affirmée, I, VI, 4. Achamoth finit par rentrer dans le plérôme, là s'opère συζυγία τοῦ Σωτῆρος καὶ τῆς Σοφίας, τῆς Ἀχαμώθ... (quae est Achamoth).

failli perdre Sophia. C'est la même curiosité d'un secret qui la dépasse. A son tour, Achamoth éprouve les mêmes angoisses que Sophia. La série en est presque identique de part et d'autre, et les effets en sont les mêmes. Les passions d'Achamoth, comme celles de Sophia, deviennent les éléments dont va être formé le Cosmos. Enfin, ici encore, le Père fait pour elle ce qu'il a déjà fait pour Sophia, et ensuite pour Enthymésis. Il envoie une émanation du plérôme à son secours. C'est Paraclet cette fois. Celui-ci rétablit l'ordre et apaise Achamoth.

Peut-on douter que ces trois histoires ne soient trois variantes du même mythe? Encore leur fait-on trop d'honneur en les appelant les variantes d'un même récit. Les deux dernières, l'histoire d'Enthymésis, comme celle d'Achamoth ont manifestement été calquées sur le mythe de Sophia. On a nettement l'impression qu'elles ont été introduites après coup dans le système. On dirait qu'un scribe de l'école a imaginé l'histoire d'Enthymésis tout simplement, parce qu'il trouvait que, dans le système primitif, la passion qui avait égaré Sophia n'était pas suffisamment éliminée. De là cette idée de la détacher de Sophia, et de la constituer en une entité à part. Devenue indépendante, elle a eu une histoire qui ne pouvait être très différente de l'histoire de Sophia. L'histoire d'Achamoth paraît avoir été imaginée pour une raison plus futile encore. On a voulu introduire dans le monde supérieur un vocable plus mystérieux que celui de Sagesse. A côté du mot grec devait figurer le mot hébreu (1).

Les scribes valentiniens qui ont imaginé ces pauvretés ont bien senti qu'elles produiraient un fâcheux effet. Il fallait donc les bien emboîter dans le système, et ainsi faire accroire aux initiés qui recevaient cet enseignement que ces histoires faisaient vraiment partie de l'ensemble. Il fallait écarter le soupçon qu'elles pouvaient être des doublets. Aussi nos

(1) On verra p. 149 ce que nous disons des rapports de cette partie de la notice d'Irénée avec *Pistis Sophia* et Irénée, I, 30.

scribes prennent soin de distinguer Enthymésis de Sophia ; ils appellent celle-ci mère d'Achamoth et ensuite relèvent des différences dans leur histoire ou leurs fonctions. Ces différences ne devraient tromper personne. Ainsi à propos d'Enthymésis, ils prétendent distinguer entre les passions de l'une et les passions de l'autre. « Il n'y a pas eu dans ses passions simple mutation, comme dans celles de sa mère, la première Sophia ; il y a eu opposition » ; καὶ οὐ καθάπερ ἡ μήτηρ αὐτῆς, ἡ πρώτη Σοφία καὶ Αἰὼν, ἑτεροίωσιν ἐν τοῖς πάθεσιν εἶχεν, ἀλλὰ ἐναντιότητα (1). De même, on fait une distinction subtile entre les passions de Sophia et celles d Achamoth. « Celles-ci ne pouvaient être anéanties, comme celles de Sophia, parce qu'elles avaient acquis la propriété de consistance ; il fallait les séparer, etc. » οὐ γὰρ ἦν δυνατὰ ἀφανισθῆναι, ὡς τὰ τῆς προτέρας, διὰ τὸ ἑκτικὰ ἤδη καὶ δυνατὰ εἶναι ἀλλ' ἀποκρίναντα, etc. (2). Nous hésitons d'autant moins à prendre ces deux histoires d'Enthymésis et d'Achamoth pour des doublets de celle de Sophia imaginés après coup, qu'il n'y en a pas trace dans le système primitif de Valentin, même dans la description que les premiers hérésiologues nous en ont fait. Ajoutez ce fait très important que dans les fragments d'Héracléon, il n'en est pas question. Jamais les noms d'Enthymésis ou d'Achamoth ne s'y rencontrent. On verra dans la suite que Ptolémée les ignore aussi bien qu'Héracléon. Comment douter dès lors que ces histoires n'aient été intercalées plus tard dans le système du maître ?

Ce ne sont pas les seules doublets que l'on puisse relever dans la notice d'Irénée. Horos lui-même voit son rôle repris par Christos et par Paraclet. Doublets inévitables du moment que l'on inventait Enthymésis et Achamoth. Chacune devait

(1) I, iv, 1. La distinction est si subtile que Tertullien lui-même ne l'a pas comprise : nec ut mater ejus. Illa enim Æon; at haec pro conditione deterius, ch. 14.

(2) I, iv, 5. Tertullien traduit « eo quod jam habitum et robur contraxissent, ch. 16. La leçon après ἀποκρίναντα est incertaine. Voyez la note de Harvey.

avoir son sauveur à l'instar de Sophia. En effet, Horos, Christos et Paraclet remplissent exactement les mêmes fonctions dans l'économie du monde transcendant. Ils rétablissent l'équilibre ; ils marquent les limites infranchissables.

Les répétitions ne manquent pas dans cette longue notice. Elles sont d'autant plus étranges qu'elles ne s'expliquent pas par la simple négligence ; la cause n'en est pas apparente. Ainsi mention est faite à deux reprises, presque dans les mêmes termes, de la formation du Cosmos. On lit, I, 2, 4, que les valentiniens enseignent que la matière tire son origine des passions de Sophia : ἐντεῦθεν λέγουσι πρώτην ἀρχὴν ἐσχηκέναι τὴν οὐσίαν, ἐκ τῆς ἀγνοίας καὶ τῆς λύπης καὶ τοῦ φόβου καὶ τῆς ἐκπλήξεως. On explique de la même manière l'origine du Cosmos et de la matière, I, 4, 1 : ταύτην σύστασιν καὶ οὐσίαν τῆς ὕλης γεγενῆσθαι λέγουσιν, ἐξ ἧς ὅδε ὁ κόσμος συνέστηκεν, etc. C'est ce qu'on redira une troisième fois, I, 5, 4. De même, après avoir expliqué en détail la division tripartite de l'humanité et l'origine de chacune des trois classes d'hommes (I, 5, 6), l'auteur reprend la même explication dans la suite (I, 7, 5), comme s'il ne l'avait pas déjà donnée. On se perd en conjectures sur les raisons de cette répétition.

Nulle part les redites ne sont plus nombreuses que dans les parties de la notice qui exposent la doctrine christologique. La personne du Sauveur est composite. On ne sait combien d'artisans ont collaboré à sa création ! La notice nous l'explique une première fois (I, 6, 1). Comme si cela ne suffisait pas, on nous réitère la même explication (I, 7, 2) un peu plus loin (1).

Il n'est pas surprenant que des passages qui font double emploi, d'autres qui répètent ce qui a déjà été exposé, aient pour effet de produire une véritable incohérence dans le texte. Elle éclate notamment dans les passages christologiques. Nous venons d'en faire la remarque, c'est dans ces endroits

(1) Il est à noter que l'auteur l'introduit par ces mots : εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες... Il puise donc dans une autre source.

que les répétitions sont le plus fréquentes. Aussi l'incohérence s'y étale-t-elle. On rapprocherait tout ce que la notice dit de la personne du « Sauveur », de son origine, de son rôle, et on s'efforcerait d'extraire de ces données une doctrine que l'on pût formuler, qu'on se heurterait à tant de contradictions et d'affirmations inconciliables, qu'il faudrait renoncer à la tâche, à moins de biaiser avec les textes, et à force de subtilité de les mettre d'accord. La doctrine que l'on parviendrait à extraire de la notice serait tout artificielle, et n'aurait jamais existé que dans l'imagination du commentateur.

Comment expliquer les singularités que nous avons constatées dans la notice d'Irénée, si ce n'est en supposant qu'il a utilisé pour la composer différentes sources ? On n'explique pas par la simple négligence le fait qu'un auteur reproduit deux ou trois fois la même histoire dans le même exposé. S'il a trouvé ces diverses versions dans différentes sources, on comprend bien mieux qu'il ait pu ne pas remarquer qu'elles se rapportaient au même objet, malgré certaines différences ; il est concevable qu'il se soit laissé tromper, et que de bonne foi, il les ait prises pour des récits indépendants, et leur ait fait place dans son tableau d'ensemble. D'ailleurs Irénée lui-même nous apprend, dans sa préface, qu'il a fait usage de plusieurs sources. Il a consulté des écrits gnostiques ; il a interrogé des adeptes de l'école de Valentin. Au surplus, les indications matérielles de la diversité des sources d'information dont il s'est servi ne manquent pas dans sa notice (1). Cette notice est composite ; elle a été rapetassée d'éléments de provenance très diverse. L'examen critique donne entièrement raison à M. Heinrici.

Ajoutons que les sources utilisées par Irénée sont de valeur très inégale. C'est ce que même l'examen purement littéraire de la notice fait déjà sentir. On y remarque, à côté de parties qui témoignent d'une pensée originale et profonde ou d'une

(1) Voir les formules qui introduisent les paragraphes : λέγουσι, ἔνιοι μυθολογοῦσιν, φησίν, ἡ ὑπ' αὐτῶν λεγομένη πραγματεία, καλοῦσι, δογματίζουσι. Le terme λέγουσι revient à chaque instant.

véritable beauté d'imagination, d'autres qui sont ou d'une rare platitude, ou bizarres et absurdes. On a peine à croire que de si pauvres élucubrations proviennent d'esprits aussi remarquables que Valentin, Héracléon, Ptolémée, et l'on est amené à se demander si ces pauvretés ne sont pas dues à des disciples venus après les maîtres. On verra dans la suite que cette conjecture n'a rien d'invraisemblable.

Est-il possible de retrouver l'origine et la provenance des principaux éléments dont se compose la notice d'Irénée ? Est-il chimérique de tenter de les restituer à leurs véritables auteurs ? Si l'on y parvenait, combien plus compréhensible serait cette notice, et quelle lumière en rejaillirait sur l'histoire de l'école de Valentin ! Il vaut la peine de l'essayer.

Dans cette notice faite de pièces de rapport, peut-on retrouver la spéculation de Valentin lui-même ? Il ne s'agit pas d'essayer d'y découvrir un fragment quelconque des écrits du maître. Il est sûr qu'Irénée n'a jamais eu entre les mains les ouvrages de Valentin. Il n'aurait pas manqué de nous le dire, puisqu'il se targue d'avoir lu des écrits de Ptolémée. Mais les grandes lignes et l'essentiel de la conception spéculative de Valentin sont-ils encore discernables dans le texte d'Irénée ?

Les fragments, nous l'avons vu, nous laissent entrevoir, pour ainsi dire à l'arrière-plan, la spéculation de Valentin ; ils ne nous apprennent pas ce qu'elle a été. C'est par Hippolyte que nous la connaissons. Il nous a, en effet, paru probable que Pseudo-Tertullien et Philaster, qui l'ont trouvée dans le traité perdu d'Hippolyte, nous l'ont conservée presque intacte. Ce n'est pas que leurs notices soient à l'abri de toute critique. Elles sont sûrement entachées de quelques inexactitudes, qu'il n'est pas difficile d'apercevoir (1). Il

(1) Nous écartons entièrement Épiphane. Dans la première partie de la section qu'il consacre à Valentin, il abandonne Hippolyte, ou du moins il ne s'en sert que très peu ; peut-être s'en souvient-il dans le passage où il s'agit du Démiurge. Pour le reste, il croit en savoir plus long que son auteur habituel. Il ne fait que mettre sur le compte du fondateur de la secte les divaga-

suffit d'éliminer ces inexactitudes pour que se découvre le

tions de valentiniens très postérieurs. Pseudo-Tertullien et Philaster ont évidemment utilisé la même source ; c'est celle dont sans cesse ils se servent. C'est la notice d'Hippolyte. Ils la reproduisent assez fidèlement ; une simple comparaison de leurs textes le prouve. Mais chacun ajoute au texte qu'il reproduit des traits généralement malheureux. Ainsi dans la notice de Philaster, XXVIII, nous lisons... Valentinus quidam surrexit, Pythagoricus magis quam Christianus, vanam quandam ac perniciosam doctrinam eructans et velut arithmeticam, id est numerositatis notitiam fallacissimam praedicans... Erreur certaine. Les successeurs de Valentin ont rapproché sa doctrine de la doctrine pythagoricienne des nombres. On en accuse Héracléon. Mais il n'existe pas le plus léger indice que Valentin lui-même ait fait ce rapprochement. Philaster commet ici l'une de ces confusions dont les hérésiologues sont coutumiers. Il attribue au fondateur des idées qui appartiennent à leurs successeurs. Autre erreur. Il dit que de νοῦς et ἀλήθεια émanent huit aeons. C'est pour compléter la décade et la dodécade et arriver au chiffre de trente aeons. Dans le système primitif l'ogdoade n'était pas une troisième émanation, c'était l'ensemble des quatre premiers couples. Sur ce point tout le monde est d'accord, à l'exception de Philaster. — Dans la notice de Pseudo-Tertullien les erreurs et les confusions ne manquent pas. Nous ne relèverons que les plus évidentes. Ainsi on nous dit que le 30e aeon a désiré voir Bythos (Βυθός). Erreur ! C'est le Père qu'il a voulu contempler. Sur ce point la notice d'Irénée est explicite. L'erreur provient de ce que Pseudo-Tertullien se figure que Βυθός est le Père ou « Propator », c'est-à-dire le principe suprême. Il dit, en effet, « Christum missum ab illo propatore, *qui est Bythos* ». Une autre erreur, c'est de substituer le nom d'Achamoth à celui de Sophia. Notre analyse critique de la notice d'Irénée nous a montré que l'histoire d'Achamoth n'est qu'un doublet ou une imitation du mythe de Sophia. Ce nom appartient donc aux parties secondaires et probablement plus récentes de la notice. Irénée l'a trouvé dans une source moins pure. D'ailleurs le nom d'Achamoth ne figure dans aucun fragment authentique de Valentin, d'Héracléon ou de Ptolémée, mais uniquement dans les documents ecclésiastiques. Nous ne nions pas naturellement que ce nom ait été employé par des valentiniens, mais nous pensons que les hérésiologues l'ont, ou recueilli de la bouche des valentiniens contemporains, ou trouvé dans des écrits de l'école plus récents. Remarquons enfin la confusion du texte de Pseudo-Tertullien. « Hinc fecit coelum et terram etc. » Qui ? Achamoth ? Non pas, puisque quelques lignes après, il écrit « ab ipso facta », puis « quondam quidam ipse fuerit... conceptus atque prolatus »... « hunc tamen instituisse mundum »... Qui est cet *ipse* ? Ce ne peut être que le Démiurge. La notice d'Hippolyte se recommande par sa simplicité ; le système qu'elle décrit n'a rien de compliqué. Élaguez les quelques traits que nous avons signalés, et vous avez les linéaments d'une conception du monde tant invisible que visible, et du drame du mal et de la rédemption dont aucun trait ne jure avec les données des fragments. Comme il est sûr que Valentin enseignait une métaphysique de ce genre, il est tout à fait probable que nous en avons l'essentiel dans cette notice.

cadre ou la charpente du système original de Valentin, mais rien de plus. La notice d'Hippolyte, même débarrassée des superfétations, ne nous livrera pas le secret de la pensée du maître. Elle n'aide pas à l'expliquer. C'est justement en cela qu'Irénée nous sera utile.

Rappelons ce que la notice d'Hippolyte nous apprend de la spéculation de Valentin. Il aurait mis au sommet de son système ce qu'il appelait le plérôme. Celui-ci est formé de paires ou couples d'entités qu'il appelait aeons. Ce sont des abstractions hypostasiées. Elles ne sont pas des êtres concrets et vivants, et cependant, elles existent à part. Elles sont disposées en trois séries de huit, de douze, de dix. Les deux séries de douze et de dix aeons émanent de deux couples de la première. Cela fait trente aeons. Le trentième aeon, que Valentin appelait Sophia, est saisi du désir de connaître le principe suprême, le Père. Ce désir a failli le perdre, n'était que Horos ou Limite intervient et rétablit l'équilibre que Sophia a rompu. Sophia éprouve quatre passions successives, l'ignorance, la douleur, la terreur, le désespoir. Celles-ci s'en détachent, et devenues des hypostases, se transforment en les quatre éléments. Démiurge, le créateur, fabrique le Cosmos et l'homme. L'humanité se divise en trois catégories, les spirituels, les psychiques, les matériels. Le Christ descend des régions supérieures, devient Jésus, et opère le salut de ceux des hommes qui sont susceptibles d'être sauvés.

Cette spéculation se retrouve dans la grande notice d'Irénée, mais au lieu de la maigre esquisse qu'on lisait dans le traité d'Hippolyte, l'auteur de l'*Adversus haereses* accompagne sa description de la métaphysique de l'école valentinienne d'une explication. Il nous livre ainsi, sans qu'il s'en aperçoive bien, le sens de la plupart des mythes qui composaient la spéculation de Valentin.

Pour reconnaître dans la notice d'Irénée ce qui appartient au fondateur, nous avons l'esquisse d'Hippolyte pour nous guider. La retrouvons-nous dans cette notice, voilà

toute la question. Tout ce qui ne cadre pas avec elle nous paraîtra suspect; nous inclinerons à penser que les traits qu'Irénée ajoute à l'esquisse d'Hippolyte sont probablement étrangers au système primitif de Valentin, et y ont été introduits après coup.

Pour l'explication, ou ce que l'on pourrait appeler la philosophie des mythes de Valentin, avons-nous un critère qui nous permette de juger de son authenticité?

Le meilleur critère, c'est le génie même de Valentin. Les fragments nous l'ont fait connaître. A la fois philosophe et poète, tel a été Valentin. On dirait qu'il a été formé par Platon. Non par le Platon dialecticien, mais par le Platon créateur incomparable de mythes philosophiques. Demandons-nous si les mythes qu'on attribue à Valentin sont tout ensemble idée et symbole, abstraits et plastiques; s'ils le sont, il ne faut pas hésiter, ce sont les créations de sa pensée. Les vrais mythes de Valentin ont une originalité particulière qui les distingue aussitôt de toutes les autres productions. Critère d'une application fort délicate, quelque peu arbitraire, dira-t-on. Moins qu'il ne semble. Les symboles de Valentin sont inimitables; les imitations qu'en ont faites ses épigones sont si inférieures qu'elles se dénoncent elles-mêmes.

Ainsi pour départager dans la notice d'Irénée ce qui appartient à Valentin et ce qui ne lui appartient pas, nous disposons d'un double critère. L'un est tout objectif, c'est la notice d'Hippolyte; l'autre est subjectif, c'est le sentiment que l'on a de l'originalité de Valentin. Ce sentiment, ce sont les fragments qui nous le communiquent.

La conception du plérôme lui appartient à n'en pas douter. Quel en est le sens? Ni Irénée ni ses documents ne nous livrent ce secret. Pas un mot dans sa notice, pas plus que dans celle d'Hippolyte qui nous mette sur la voie. La pensée que Valentin a exprimée par ce symbole ne semble plus avoir été comprise après lui. Il nous répugne au plus haut degré d'essayer de la deviner par une simple conjec-

ture. Notre unique chance de la découvrir, c'est de trouver ailleurs, au IIe, au IIIe siècle, quelque symbole analogue dont l'idée nous soit connue, et que nous puissions comparer au symbole de Valentin.

L'idée de notre maître gnostique paraît avoir été à l'origine de mettre le Dieu abstrait et inaccessible en rapport avec le Cosmos. N'est-ce pas le problème auquel se sont acharnés la plupart des philosophes depuis Philon jusqu'à Plotin ? Le plérôme est la première forme d'extériorisation du Dieu suprême. Il marque, si l'on peut ainsi dire, son premier mouvement vers le Cosmos qui n'existait pas encore. Le plérôme, c'est lui et ce n'est pas lui ; c'est sa substance et ce n'est pas sa substance. C'est la divinité sans Dieu lui-même. Cette divinité descendra de degré en degré, et deviendra la trame même des choses. Cette trame, à mesure qu'elle s'allonge et se distend, s'amincit ; il arrive un moment où elle s'arrête. C'est au seuil du domaine hylique ou de la matière. Cette idée d'un affaiblissement de la propriété ou vertu divine par éloignement a été formulée par Valentin lui-même en termes aussi clairs qu'éloquents. « Autant « l'image est inférieure à la vivante physionomie, autant « l'univers visible est au dessous de l'aeon vivant. Quelle est « la cause de l'image ? C'est la majesté du visage qui offre « au peintre le modèle, afin qu'elle (l'image) soit honorée par « son nom (le nom de la personne dont c'est le visage)..... « Ainsi le Dieu invisible contribue à accréditer ce qui a été « formé » (1).

Comme l'image du Dieu qu'on ne peut nommer s'affaiblit de reflet en reflet à mesure qu'elle descend l'échelle des êtres, il est naturel que Valentin choisisse le dernier des aeons, le trentième pour consommer la première chute.

L'idée que nous venons de formuler, Valentin l'a-t-il exprimée en termes aussi précis, nul ne le sait. Mais ce qui nous autorise à croire que c'est bien l'idée qu'il a eue, et

(1) IV *Strom.*, ch. XIII, 89, 90.

qu'il a voulu symboliser par son plérôme, c'est que sous des formes diverses on la retrouve chez une foule de penseurs de l'époque, chez Basilide, chez Philon, chez Plutarque, chez tous ceux qui ont postulé des intermédiaires entre un Dieu inaccessible et le Cosmos, depuis le Logos jusqu'aux anges. Mais c'est Plotin qui a donné à cette grande idée de l'extériorisation nécessaire de Dieu sa forme la plus haute et la plus philosophique. Son Dieu s'extériorise successivement, dans l'Intelligence (νοῦς), dans l'Ame (ψυχή) sous ses deux formes. C'est une régression de la divinité jusqu'à son contraire, la matière. Mais cette extériorisation du principe suprême, du Dieu perdu dans l'inconcevable ne compromet pas Dieu lui-même. Ce n'est pas sa substance même qui émane de lui ; c'est son énergie, sa force, sa vertu. Ce qui procède de lui, intelligence ou âme, est tout ensemble lui et n'est pas lui. C'est presque son rayonnement. C'est sa divinité sans lui, et cette impalpable divinité qui est cependant toute force constitue la trame de l'Univers, tel que le conçoit Plotin.

L'idée dont le grand philosophe a donné la formule parfaite était donc dans l'air. Depuis Platon, on la cherchait. Chacun tâtonnait dans l'obscurité pour la saisir. De là partout des ébauches de cette grande idée. Est-il téméraire de prétendre que le plérôme de Valentin a été l'une de ces ébauches ? Un platonicien, comme lui, pouvait-il manquer d'ajouter la sienne à tant d'autres ? Sa pensée qui paraît n'avoir pu s'exprimer que sous forme de symboles, n'était-elle pas prédestinée à imaginer à son tour un symbole de l'une des idées qui hantaient alors les philosophes ?

Mais pourquoi a-t-il conçu l'extériorisation du Dieu suprême sous forme de couples ? Cette question, nous la laissons aux spécialistes des religions comparées. Tout ce qui nous importe, c'était de retrouver le sens que Valentin a voulu donner à son symbole.

Si le plérôme est l'extériorisation première de Dieu dans le monde invisible, c'est qu'au dessus du plérôme, il y a le

Dieu suprême. Du coup se trouve tranchée la question du monothéisme ou du dualisme de Valentin. A-t-il placé au sommet de sa conception de l'Univers un Dieu suprême, comme celui des platoniciens ou une syzygie, le couple Abîme et Silence (βυθός et σιγή) ? M. Bousset n'a aucune hésitation; Valentin, comme du reste les gnostiques en général, est dualiste. Son système repose sur l'idée de deux principes. Si ce savant avait daigné faire la critique des sources, il est probable qu'il eût été moins affirmatif. En effet, nous avons d'un côté la notice d'Hippolyte, conservée par Philaster et Pseudo-Tertullien, la grande notice d'Irénée, la notice très fragmentaire et anonyme que nous lisons dans l'*Adversus haereses*, ch. xi. D'après ces textes, Valentin postule en premier lieu le couple βυθός et σιγή ; il est dualiste. De l'autre côté, vous avez les fragments de Valentin. Ils nous parlent du Père, jamais d'une syzygie primordiale. Partout ils supposent le Dieu suprême. De même, Héracléon et Ptolémée, dans les fragments authentiques que nous possédons, nomment sans cesse le Père suprême qu'ils distinguent bien nettement du Démiurge. Dans ce qu'ils ont écrit, il n'y a pas la moindre trace de dualisme. Du reste sur ce point la tradition ecclésiastique est d'accord avec les fragments de leurs écrits. Elle attribue même à Héracléon, et parfois à Valentin, l'assimilation du principe suprême à la monade pythagoricienne. Enfin nous avons une notice ecclésiastique qui fait de Valentin très nettement un monothéiste. C'est celle des *Philosophumena* VI, 29. On verra dans la suite que cette notice n'a pas moins de valeur que les autres.

De quel côté la vérité historique a-t-elle le plus de chances de se trouver? Est-ce du côté de documents entachés de sérieuses erreurs, dont les auteurs ont déjà une fâcheuse propension à confondre le présent avec le passé, et à mettre sur le compte du fondateur des idées qui appartiennent à ceux de ses disciples qui sont leurs contemporains, ou est-ce du côté des fragments dont les auteurs sont les plus éminents des disciples de Valentin? Sans doute Héracléon et

Ptolémée ont pu corriger certains traits du système du maître, émonder certaines hardiesses, le rapprocher des communes croyances ; mais n'allons pas trop loin dans cette voie; ne dépassons pas les données des textes. Les amendements que se sont permis les premiers disciples de Valentin sont peu de chose ; il est certain qu'ils ne se sont livrés à aucune opération grave, et qu'ils n'ont pas apporté de modification profonde à la pensée du maître. N'en doutons pas, ils demeurent des témoins de l'enseignement de Valentin bien plus sûrs et plus fidèles que ne l'ont été les hérésiologues chrétiens (1).

L'une des parties les plus belles du système de Valentin, c'est le mythe de Sophia (2). A peine indiqué par Hippolyte, le sens nous en est complètement dévoilé par Irénée. A l'origine, seule l'Intelligence, νοῦς, connaît le Père. Elle voudrait révéler sa grandeur aux autres aeons, et leur apprendre ce qu'est « celui qui est sans commencement, que rien ne peut contenir et qui est insaisissable à la vue ». L'Intelligence est empêchée d'accomplir son dessein. Les aeons se contentent de désirer voir le Père. Mais cela ne suffit pas au dernier des aeons, au trentième, à Sophia. Le plus éloigné de la source, cet aeon est plus susceptible de s'égarer et de tomber que les autres. Sophia est saisie d'un inextinguible désir de contem-

(1) Dans la notice même d'Irénée perce nettement la vraie doctrine de Valentin. Ainsi dans I, 2, 1 on lit τὸν μὲν οὖν προπάτορα αὐτῶν γιγνώσκεσθαι μόνῳ τῷ Μονογενεῖ λέγουσι. Un peu plus loin, on le définit en termes que ne désavouerait pas un platonicien : « L'Intelligence pense révéler aux aeons « le Père, ἡλίκος τε καὶ ὅσος ὑπῆρχε καὶ ὡς ἦν ἀναρχός τε καὶ ἀχώρητος καὶ οὐ καταλῆπτὸς ἰδεῖν (*ibidem*). Partout dans cette partie, il n'est question que du Père ou du Propator, jamais d'une dyade.

(2) Elle n'est pas mentionnée dans Philaster, elle est appelée Achamoth dans Pseudo-Tertullien. Nous estimons néanmoins que *Sophia* est le nom primitif, donné par Valentin au 30e aeon. Non seulement Achamoth appartient aux parties secondaires de la notice d'Irénée, mais ces termes qui ont été empruntés à l'Hébreu, tels que l'Iao de Pseudo-Tertullien, paraissent aussi postérieurs. Il n'y en a pas trace dans les fragments, mais on les trouve dans les premières sections de la notice d'Épiphane sur Valentin, et ils abondent dans les documents coptes. Les termes imaginés par Valentin lui-même sont tous grecs.

pler le Père. C'est de l'amour, pense-t-elle, c'est de la témérité, dit Valentin.

Ce mythe est transparent; il explique l'origine du mal. Il est probable que Valentin en a pris l'idée à la Genèse; mais comme il a transformé le vieux mythe hébraïque! Il l'a hellénisé, et d'une légende naïve et toute poétique, il a fait un symbole philosophique. Dans le mythe de la Genèse, la cause de la première chute, c'est la curiosité. Mais quelle curiosité? Celle de connaître le bien et le mal. Curiosité toute morale, la seule que comprenne ou même que connaisse le génie hébraïque. Dans le mythe de Valentin, la curiosité est aussi la grande coupable. Mais combien différente de la première! Il s'agit d'une curiosité tout intellectuelle. Sophia veut contempler, connaître le Père, elle veut savoir ce qu'il est, découvrir le secret de sa nature. Τὸ δὲ πάθος, disait Valentin, εἶναι ζήτησιν τοῦ πατρός, ἤθελε γὰρ... τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν (I, 2, 2).

Le mythe de Horos n'est pas moins philosophique que celui de Sophia. Le trentième aeon, emporté par son désir de connaître le Père, fait des efforts inouïs pour se satisfaire. Il n'y parvient pas. Ses efforts mêmes ont failli lui coûter l'existence. Sophia risque d'être absorbée dans le tout, dans la substance infinie, εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν. A ce moment intervient Horos. Horos, c'est la limite. Il symbolise le terme infranchissable pour les êtres créés et subalternes. Il donne à Sophia la conscience des bornes de sa nature et de son pouvoir; il l'apaise; il la raffermit; il la délivre de son désir passionnel; par cela même il rétablit l'équilibre dans le monde des aeons. Telle est sa fonction. Tout ce qu'y ajoute la notice n'est qu'invention des épigones, et jure avec le caractère primitif de cette création du génie de Valentin (1). L'idée même que l'ordre suprême s'obtient par le maintien

(1) Ainsi après avoir introduit Horos et défini sa fonction, I, II, 2, il y revient, I, II, 4. Ce dernier passage est un doublet, naturellement avec des surcharges; on accumule les termes qui désignent Horos, on élargit ses fonctions et on les dénature.

des êtres dans les limites de leur nature est profondément grecque. Pour les tragiques, pour Eschyle en particulier, la transgression de cette règle déchaîne le malheur. C'est de là que vient le mal. Ce que Valentin y ajoute, c'est que les êtres supérieurs, les aeons, Sophia, acquiescent, les aeons sur le champ, Sophia lorsque Horos l'a éclairée, à la loi suprême d'où dépend l'équilibre des choses. Cet assentiment qui dénote l'intervention de la conscience personnelle a probablement été suggéré au philosophe-poète par le christianisme. C'est l'empreinte de sa piété chrétienne sur l'antique notion grecque.

L'équilibre est rétabli dans le monde transcendant. La perturbation n'a été que momentanée. Limitée d'ailleurs au trentième aeon. Pourquoi les autres aeons auraient-ils été troublés, et le désordre aurait-il gagné le plérôme? Les aeons n'avaient-ils pas compris dès le commencement que la connaissance du Père leur était refusée, et ne s'étaient-ils pas tenus en repos (ἐν ἡσυχίᾳ)? Rien ne nous autorise à supposer que Valentin l'ait entendu autrement. Seule, dans sa pensée, Sophia s'est égarée; seule, elle a perdu sa quiétude première. Tout ce que la notice d'Irénée nous raconte d'une perturbation dans le plérôme même paraît étranger à la pensée de Valentin. Aucune rédemption n'a été nécessaire dans le monde suprasensible, parce que, si le mal y est né, il n'y est pas resté. Sophia assagie, éclairée, devenue consciente de ses propres limites, est rentrée dans le plérôme. Le mal, né de l'intempestive curiosité de Sophia, n'a pas cependant cessé d'exister. Expulsé du monde invisible, il va faire son apparition dans le Cosmos visible. Mais il faut auparavant que le Cosmos lui-même surgisse. Pensée vraiment curieuse et originale, le Cosmos naîtra de la faute même de Sophia! L'égarement de Sophia a développé en elle des passions. Celles-ci n'ont point été anéanties lorsqu'elle est rentrée dans l'ordre. Elles se sont détachées d'elle, et sont devenues de véritables hypostases.

Ces passions de Sophia se sont transformées en les élé-

ments dont le Cosmos a été formé. C'est une conception que les documents sont unanimes à prêter à Valentin, et nous n'avons pas de peine à y ajouter foi, tant elle s'accorde bien avec le caractère de son génie. « Ex passionibus materias edidisse », dit Hippolyte (1). « Hinc dicunt primum initium habuisse substantiam materiae, de ignorantia et taedio et timore et stupore », dit la notice d'Irénée. Elle le répète encore à propos d'Achamoth (2). Comment ces passions de Sophia deviennent-elles les éléments constitutifs du Cosmos? Quelle relation Valentin établissait-il entre les quatre passions qu'il attribuait à sa Sophia et les quatre éléments classiques? Sur ce point règne une grande confusion dans nos documents. L'un déclare que de l'une de ces passions est née l'âme du Cosmos, un autre que les ténèbres sont issues de l'épouvante de Sophia, d'une autre passion l'esprit d'iniquité. Dans cette confusion, il y a cependant un ou deux traits lumineux. On nous dit, dans la notice d'Irénée, que « des larmes de Sophia est né l'élément humide », ἀπὸ γὰρ τῶν δακρύων αὐτῆς γεγονέναι πᾶσαν ἔνυγρον οὐσίαν (I. IV, 1). Nous lisons dans Pseudo-Tertullien que de la tristesse et des larmes de Sophia sont issus les sources, les fleuves et les mers, « ex tristitia et lacrimis humida fontium, fluminum « materia marisque (facta est) ». Voilà l'origine de l'eau. La notice d'Irénée nous dit encore que du sourire de Sophia est née la substance lumineuse, ἀπὸ δὲ τοῦ γέλωτος τὴν φωτεινὴν οὐσίαν. Qu'est-ce que l'élément lumineux? Ne serait-ce pas l'air? La notice ajoute enfin que les deux autres passions donnent naissance aux « éléments corporels du Cosmos », ἀπὸ δὲ τῆς λύπης καὶ τῆς ἐκπλήξεως τὰ σωματικὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα. Parmi ces « éléments corporels » du Cosmos figurent à coup sûr la terre, sans doute aussi le feu.

Assurément, ces textes ne nous apprennent pas, avec la précision que nous voudrions, comment Valentin concevait

(1) Pseudo-Tertullien, ch. IV.
(2) *Adv. haer.*, I, II, 4 et I, IV, 1.

les rapports des passions de Sophia et des éléments, ni le passage des premières aux derniers. Néanmoins ils établissent qu'il a imaginé un rapport, et ils nous laissent deviner par quel raisonnement ou rapprochement il a conçu ce rapport.

L'idée qui se dégage des textes de nos notices relatifs à la formation du Cosmos est très claire. La chute de Sophia a eu pour conséquence la formation du Cosmos visible. De sa faute est né notre Univers. Si étrange que puisse paraître cette conception, nous n'hésitons pas à croire qu'elle émane bien de Valentin. Ce n'est pas parce qu'elle symbolise une idée théologique que l'on reprendra maintes fois dans la suite des temps. On enseignera que la chute d'ici-bas a été précédée d'une chute dans le monde des esprits. Idée qui sera fille de celle de Valentin, mais qu'il ne faut pas confondre avec elle. La sienne, c'est que la cause de l'existence du Cosmos visible doit être cherchée dans l'égarement d'une entité transcendante. Or cette idée, nous la retrouvons chez Origène sous une forme un peu différente. Dans son *De Principiis*, livre II, ch. III, il expose les causes de l'existence du Cosmos visible, il les trouve dans l'égarement et la chute des libres essences ou esprits du monde invisible. De leur faute naît le Cosmos, la nature corporelle, la matière. Cette conception qui nous paraît si étrange est cependant fort logique. Elle découle directement de l'idée que Valentin et après lui Origène se font du mal. Pour eux, la matière est l'ultime conséquence du mal. C'est en elle, pour ainsi dire, qu'il se concrétise, qu'il s'arrête et se fige (1). Quoi de plus naturel dès lors que de faire dériver le Cosmos et la matière des passions de Sophia? L'imagination d'un Valentin n'a pas eu de peine à concevoir une métamorphose de ces passions en éléments. Est-ce pour cela qu'il en a fixé le nombre à quatre?

(1) Origène, *De Principiis*, II, ch. III; voir les extraits de la lettre de Jérôme à Avitus.

Il n'est pas douteux que le Démiurge ait figuré parmi les créations de Valentin. Les fragments le nommaient au témoignage de Clément d'Alexandrie (1). La notice d'Hippolyte le mentionnait. Le texte actuel de Pseudo-Tertullien le désigne clairement, quoique son nom même, exigé par le texte, en soit tombé. Simple mésaventure, comme il s'en est tant produit dans les vieux textes. On se souvient enfin de l'importance qu'Héracléon donnait au Démiurge dans son interprétation de certaines parties de l'évangile de Jean.

La notice d'Irénée éclaire-t-elle dans quelque mesure cette figure du Démiurge de Valentin ? Elle nous a été jusqu'à présent d'un grand secours. Grâce à elle, le plérôme, les mythes de Sophia, de Horos sont devenus intelligibles ; il a été possible d'en retrouver le sens et la beauté. Mais à mesure que se développe la notice d'Irénée, elle devient moins limpide. Les répétitions se multiplient, les confusions et l'obscurité augmentent ; les spéculations que l'on prête à Valentin et à ses disciples perdent ce cachet d'originalité à la fois philosophique et plastique qui distingue les mythes ou les idées authentiques de Valentin. Elles deviennent plus artificielles, vides de pensée, bizarres et absurdes. Les traits authentiques s'y mêlent aux superfétations postérieures de telle façon qu'il devient extrêmement délicat de les démêler. L'opération serait fort hasardeuse.

La part de vérité que contient cette partie de la notice d'Irénée peut se résumer en quelques phrases. Le Démiurge forme le Cosmos et crée l'homme. Il donne aux hommes leur corps et leur âme (ψυχή). A son insu, la semence divine s'insinue dans l'homme. Certains hommes tout au moins reçoivent le germe divin qui fait d'eux des hommes spirituels. C'est ainsi que finalement sortent des mains du Démiurge les trois grandes classes d'hommes. Nulle part, dans cette notice, ne voyons-nous le Démiurge se dresser en

(1) IV, *Strom.*, XIII, 90 : τὸν μὲν γὰρ δημιουργὸν ὡς θεὸν καὶ πατέρα κληθέντα εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ προφήτην προσεῖπεν.

opposition au Dieu suprême. On le suppose ignorant de tout ce qui se fait ou se prépare au-dessus de lui. Voilà des données parfaitement acceptables ; elles n'ont rien d'incompatible ni avec les fragments de Valentin, ni avec l'enseignement d'Héracléon. Elles n'ajoutent rien à ce que nous savons. Il faut s'en contenter. Il serait plus que téméraire de rechercher dans ce que la notice nous apprend encore du Démiurge quelque perle tombée de l'écrin de Valentin.

La notice n'a pas passé sous silence la doctrine de la rédemption. On y discerne encore un reflet de la pensée de Valentin. Le Sauveur est venu pour sauver tous ceux qui étaient susceptibles de salut ; λέγουσι καὶ τὸν Σωτῆρα ἐπὶ τοῦτο παραγεγονέναι τὸ ψυχικόν, ἐπεὶ καὶ αὐτεξούσιόν ἐστιν, ὅπως αὐτὸ σώσῃ (I, 6, 1). Les différentes catégories d'hommes ne parviennent pas au salut de la même manière. Les spirituels ont un privilège. Ils ont déjà le germe divin. Les psychiques ont le libre arbitre. Leur salut dépend de leur propre choix. Les hyliques ou hommes matériels ne peuvent être sauvés. Leur nature même les condamne fatalement. C'est bien la doctrine de Valentin, mais sans ces nuances que nous avons relevées dans la doctrine de son disciple Héracléon. Ainsi la notice déclare catégoriquement que les hommes spirituels « ne peuvent périr, quels que soient les actes qu'ils commettent ». « Même enseveli dans un bourbier, l'or ne perd pas sa beauté » (1). Façon brutale de formuler la doctrine du maître, que n'aurait pas admise le commentateur du récit de la Samaritaine.

Irénée se réclame ici des valentiniens eux-mêmes. Ce sont ceux qu'il a interrogés ou lus qui ont représenté la

(1) I, 6, 2 : ὡς γὰρ τὸ χοϊκὸν ἀδύνατον σωτηρίας μετασχεῖν... οὕτως πάλιν τὸ πνευματικὸν θέλουσιν οἱ αὐτοὶ εἶναι ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι, κἂν ὁποίαις συγκαταγένωνται πράξεσιν. Ὃν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν φύσιν διαφυλάττει, τοῦ βορβόρου μηδὲν ἀδικῆσαι δυναμένου τὸν χρυσόν · οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσι, κἂν ἐν ὁποίαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν. τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν.

pensée du maître sous cette forme. On se demande alors si ce sont ces gens qui reproduisent avec le plus de fidélité la doctrine primitive du fondateur, ou si c'est Héracléon. Ont-ils dénaturé la pensée de Valentin en la dépouillant de ces nuances qui lui donnaient son cachet original et sa distinction particulière, ou bien est-ce Héracléon qui a corrigé ce qu'il y avait d'excessif pour le sentiment chrétien dans la doctrine du maître? Faut-il laisser à son compte des nuances qui ne sont que des atténuations? Nous répondrons en demandant à notre tour s'il est invraisemblable que des gens qui ont altéré d'autres doctrines du maître, et qui les ont littéralement gâchées, telles par exemple que sa doctrine de Sophia ou de Horos, aient reproduit sa doctrine de la rédemption en la diminuant et en la défiorant? Il arrive sans cesse que des disciples inintelligents et maladroits exposent les idées de leur maître en des termes qui la trahissent. C'est bien sa pensée, mais mutilée. C'en est du moins l'ossature sans les muscles et les chairs, sans la vie. N'est-il pas plus sûr de se fier à Héracléon, disciple contemporain du maître, et dépositaire intelligent de sa pensée? Tout nous porte à croire qu'il l'a respectée scrupuleusement. Il n'y a pas apporté de modification radicale; il s'est contenté de retouches indispensables. Si les témoins d'Irénée nous donnent la doctrine authentique du maître, alors celle d'Héracléon en est une refonte. Encore une fois, cela nous paraît inadmissible.

Ce que la notice d'Irénée n'a pas reproduit, ce sont les tirades éloquentes et pleines d'onction dont Valentin enveloppait sa doctrine de la rédemption. Lorsqu'on voit la place que cette doctrine occupait dans la pensée et dans l'enseignement d'un Héracléon, esprit plutôt froid et positif, on devine tout ce qu'elle devait inspirer au génie d'un Valentin. Ces passages des discours et des écrits du grand gnostique devaient paraître dangereux aux hérésiologues en raison même du parfum d'édification qui s'en dégageait.

La notice d'Irénée esquisse à plusieurs reprises une doc-

trine valentinienne de la personne du Christ, de son origine et de son rôle (1). Est-ce celle de Valentin ?

A en juger par les fragments, le maître gnostique faisait de la personne de Jésus la cheville ouvrière de toute sa doctrine de la rédemption, pour ne pas dire de tout son système. Il attribuait une origine suprasensible au Christ. Il le faisait descendre du monde transcendant. C'est le Père qui l'envoyait dans le Cosmos pour sauver les hommes. Ce Christ d'origine et de nature suprasensibles s'identifiait avec Jésus. Celui-ci cessait dès lors d'être un simple homme. Il n'était plus sujet aux besoins corporels. Conception rigoureusement docète.

En somme l'idée que Valentin se faisait du « Sauveur » n'avait rien de compliqué. Simple aussi, nous l'avons vu, était celle d'Héracléon. C'est plus tard, après le maître et ses premiers disciples, que la doctrine christologique de l'école est devenue plus complexe. Il est naturel qu'on l'ait développée. On croyait l'enrichir.

Or, dans la notice, la doctrine christologique est fort obscure. On distingue jusqu'à quatre éléments dans la nature du « Sauveur », et on suppose à chacun de ces éléments une origine différente. Cette complexité ne milite pas en faveur de l'authenticité, ni de l'ancienneté de la doctrine. Remarquons encore que dans la notice, on attribue au Christ une fonction et une activité spéciale dans le monde transcendant. Il y fait œuvre de « Sauveur » avant même de descendre sur la terre. C'est lui qui rétablit l'équilibre du plérôme troublé par Sophia, ou plutôt par Enthymésis. Pour que Christos puisse remplir cette fonction, il faut que le plérôme ait été en proie à une sérieuse perturbation. Or, nous l'avons vu, il n'existe aucune preuve, aucun indice que Valentin ait jamais imaginé dans le monde supérieur d'autre perturbation que celle de Sophia. Cette idée d'une sorte de désorganisation du plérôme lui-même

(1) I, 2, 5-6 ; I, 6, 7 ; I, 7, 2.

paraît postérieure à Valentin. C'est l'invention d'un épigone quelconque.

Ce qui confirme la supposition que nous faisons, c'est que la christologie complexe qu'on donne pour la doctrine valentinienne se trouve dans les parties les plus suspectes de la notice. Elle est complémentaire de l'histoire d'Enthymésis comme de celle d'Achamoth. Or si ces deux histoires sont étrangères à Valentin, et ont été inventées plus tard, la doctrine christologique, qui en fait partie, tombe avec elles.

De toute la doctrine christologique de la notice, nous ne demandons grâce que pour un seul trait. On nous dit quelque part que les aeons apportèrent chacun ce qu'il avait de meilleur; ils mirent ensemble toutes les parts; ils en firent une chose unique, comme l'on tresse une couronne avec des fleurs. Ce fut Jésus (1). L'image est belle; le symbole est plus frappant encore. Jésus serait la suprême pensée du monde invisible; il concentrerait dans sa personne ce que les aeons ont de meilleur; son être serait pétri d'idéal! Le symbole et la pensée sont dignes de Valentin. Ils sont tout à fait dans sa manière. Il se peut que nous ayons là un lambeau de quelque discours du maître, une épave de son œuvre.

Il est probable qu'il se trouve encore, ici et là, dans la notice d'Irénée, des détails que Valentin pourrait revendiquer. Ce seraient comme les copeaux de son atelier. L'eschatologie notamment en contient peut-être quelques-uns. Elle se distingue des élucubrations gnostiques postérieures par une sobriété qui dispose à le croire. Mais quel moyen avons-nous de le savoir? Tout point de comparaison manque. Les fragments soit de Valentin soit d'Héracléon sont muets sur ce point.

En somme, ce qui appartient sûrement à Valentin dans

(1) I, 2, 6 : Ils disent ἕνα ἕκαστον τῶν Αἰώνων, ὅπερ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ κάλλιστον καὶ ἀνθηρότατον συνενεγκαμένους καὶ ἐρανισαμένους, καὶ ταῦτα ἁρμοδίως πλέξαντας καὶ ἐμμελῶς ἑνώσαντας, προβαλέσθαι προβλήματα εἰς τιμὴν καὶ δόξαν τοῦ Βυθοῦ, τελειότατον κάλλος τε καὶ ἄστρον τοῦ Πληρώματος, τέλειον καρπόν, τὸν Ἰησοῦν...

cette notice, ce sont les mythes du plérôme, de Sophia, de Horos, de la formation du Cosmos. La notice ne nous les a pas conservés dans la forme même que leur avait donnée le maître. Avant d'arriver jusqu'à Irénée, ils ont passé par plusieurs mains. Mais au moins leur vraie signification transparaît encore à travers les rédactions postérieures. On les reconnaît à leur profondeur, leur beauté et leur originalité.

Avons-nous, dans la notice, quelque vestige de l'enseignement d'Héracléon et de Ptolémée? On peut affirmer qu'il doit y en avoir. Irénée ne va-t-il pas jusqu'à insinuer qu'il reproduit la doctrine de Ptolémée et de son école? Affirmation certainement exagérée, mais non dépourvue de toute vérité. Mais dans quelles parties de la notice faut-il chercher ces vestiges? La première partie, toute consacrée à la métaphysique de l'école, ne nous donnera rien. On l'a vu, l'enseignement purement spéculatif de nos deux gnostiques n'a laissé que peu de traces, et il y a tout lieu de croire qu'ils ont fidèlement reproduit la spéculation de leur maître.

Ce qui est en relief, soit dans les fragments d'Héracléon, soit dans l'épître à Flore, ce sont les doctrines de la rédemption, du Démiurge, du Diable, de la révélation dans l'Ancien Testament. C'est de ce côté-là qu'il faut chercher.

Il n'est pas douteux que Valentin ait fait figurer le Démiurge parmi les êtres symboliques dont il a peuplé son Univers. A la différence de Marcion, il ne l'a pas opposé au Dieu suprême. Son Démiurge est une sorte de dieu subalterne qui remplit dans l'Univers une fonction déterminée. Il ignore, semble-t-il, qu'il y a au-dessus de lui d'autres étages du monde invisible. La semence divine, venue d'en haut, pénètre dans l'homme qu'il a créé sans qu'il s'en aperçoive. Lorsqu'il le découvre, il est saisi d'épouvante. Valentin comparait cette épouvante à celle que pouvait éprouver le statuaire devant l'image achevée de quelque dieu, sortie de ses mains.

Cette doctrine du Démiurge, les fragments nous l'ont montré, Héracléon l'a reprise et l'a précisée. Il l'a exposée

notamment dans son commentaire de Jean IV, 46 à 54. D'après lui, non seulement le Démiurge ne se dresse pas en face du Dieu suprême, mais lorsque le Sauveur paraît, lui qui a tout ignoré, il se reconnaît inférieur à l'envoyé du Père, il avoue qu'il est impuissant à guérir son fils, le psychique, il implore l'aide du Sauveur, il croit en lui, et lorsque le psychique est guéri, il surveille ses progrès dans la vie nouvelle.

Tous ces traits qui complètent si bien l'idée de Valentin, si l'on en juge d'après les fragments, c'est Héracléon qui les a imaginés. Il aurait ainsi donné à la figure du Démiurge des contours plus arrêtés. Il l'aurait tirée de la pénombre du symbole, et lui aurait fait une physionomie plus concrète. Voilà du moins ce qu'en l'état actuel de la documentation authentique, il est permis de supposer. Combien vraisemblable, du reste, est ce développement de la doctrine primitive que nous attribuons au distingué disciple de Valentin!

On retrouve épars dans la notice les linéaments essentiels de la doctrine du maître et du disciple. Valentin représentait le Démiurge comme étant ignorant de ce qui se passe au-dessus de lui. Ce trait revient sans cesse dans la notice. Mais combien lourdement appliqué! Le Démiurge ignore ceci ou cela. Tout s'accomplit sans qu'il s'en aperçoive. Il est l'instrument inconscient de desseins qu'il ne soupçonne pas. Il en devient ridicule. C'est l'idée du maître, mais diluée et reproduite sans discernement. La physionomie du Démiurge d'Héracléon s'est mieux conservée dans la notice. Il salue avec joie l'avènement du Sauveur; il se laisse instruire par lui (1). Il est le centenier de l'Évangile qui dit au Sauveur « j'ai des soldats et des esclaves sous mes ordres; ils font tout ce que je leur commande ». Il administrera le Cosmos jusqu'au temps convenable, et notamment prendra soin de l'Église (2).

(1) I, 7, 5 : Ἐλθόντος δὲ τοῦ Σωτῆρος, μαθεῖν αὐτὸν παρ' αὐτοῦ πάντα λέγουσι καὶ ἄσμενον αὐτῷ προσχωρήσαντα μετὰ πάσης τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, etc.

(2) *Ibidem* : τελέσειν δὲ αὐτὸν τὴν κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομίαν μέχρι τοῦ δέοντος καιροῦ, μάλιστα δὲ διὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας ἐπιμέλειαν.

Le fait qui prouve peut-être le mieux que sur ce point l'enseignement du maître et de ses premiers disciples s'est maintenu parmi leurs successeurs du temps d'Irénée, c'est qu'ils ne se sont pas encore laissé entamer par la doctrine correspondante de Marcion. Ses idées sur le Démiurge créateur du monde et inspirateur de la Loi et des prophètes ont eu sur la plupart des sectes gnostiques une répercussion profonde. Dans la notice il n'y en a aucune trace. Tenons pour assuré que cela est dû, principalement, à l'enseignement précis et clair des Héracléon et des Ptolémée.

Il y a, dans la notice, toute une doctrine relative à l'Ancien Testament et à son origine (1). On y distingue sans peine l'influence des idées de Ptolémée. Dans sa lettre à Flore, il attribuait au Démiurge une partie de la Loi. Il distinguait fort ingénieusement parmi les préceptes du vieux code ceux que Jésus devait accomplir, ceux qu'il abrogera, et ceux qu'il devait transporter du domaine matériel dans le domaine spirituel. Cette ingénieuse conception se retrouve dans la notice, mais en quel état! On y dit, comme Ptolémée, que le Démiurge a inspiré l'Ancien Testament. On disait même qu'il avait choisi les plus belles âmes, les âmes spirituelles, pour en faire des prophètes. A l'instar de Ptolémée, on distinguait les diverses origines des différentes parties de l'Ancien Testament. Mais on reproduisait ces distinctions en les défigurant singulièrement. Telle partie provenait d'Achamoth, telle autre du germe, une autre du Démiurge. Décidément ce fut le sort des plus belles idées du fondateur et des premiers maîtres de l'école de Valentin de subir les plus cruelles altérations !

On a vu que la notice rapporte, au moins pour l'essentiel, la doctrine de la rédemption de Valentin lui-même. Cependant dans ce qu'elle en dit, un point surprend. On y affirme avec une grande netteté le libre arbitre des psychiques. « Si

(1) I, 5, 4; I, 7, 2; I, 7, 3 : καὶ λοιπὸν τέμνουσι τὰς προφητείας, τὸ μέν τι ἀπὸ τῆς μητρὸς εἰρῆσθαι θέλοντες, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ σπέρματος, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ.

les psychiques choisissent le bien, ils jouiront du repos... s'ils choisissent le mal, ils iront rejoindre ce qui leur est semblable » (I, VII, 5). Peut-être cette netteté de vue est-elle due à l'enseignement de Ptolémée et d'Héracléon. On se souvient avec quelle vigueur celui-ci affirmait la liberté morale des psychiques (1).

Après que l'on a tant bien que mal restitué au maître et à ses deux grands interprètes ce qui leur appartient dans la notice, il reste une matière considérable. D'où provient-elle? Nous n'hésitons pas à le dire : c'est aux valentiniens de son temps qu'Irénée l'a empruntée. Qu'il l'ait trouvée dans des écrits anonymes ou recueillie dans des conversations, peu importe. C'est du valentinisme de la troisième génération. Œuvre des épigones. Elle en a tous les caractères.

De notre étude critique de la notice d'Irénée se dégage une double constatation, l'une de forme, l'autre de fond. D'une part, il y a dans la notice des parties qui font double

(1) Plus on étudie la partie de la notice d'Irénée que nous caractérisons dans notre texte, et plus on est frappé de son caractère composite. L'enseignement d'Héracléon et de Ptolémée n'est pas le seul qui ait influé sur la doctrine des épigones de Valentin. Le mythe d'Achamoth qui est pour le fond le doublet de celui de Sophia, a reçu cependant des développements dont il n'est pas facile de marquer la provenance. Ce mythe offre d'évidentes analogies avec l'histoire de Pistis-Sophia. Sa condition, ἐν σκιαῖς καὶ κενώματος τόποις, son repentir, ἔμφρων γενηθεῖσα, son effort pour ressaisir la lumière qui l'a abandonnée, sa supplication, etc., ce sont là autant de traits qui reparaîtront amplifiés et dramatisés dans l'écrit copte. Sont-ce les épigones qui les ont imaginés? On a peine à le croire, tant est pauvre par ailleurs leur faculté créatrice.

On remarquera aussi que le rôle du Démiurge dans la notice rappelle par plus d'un trait la notice de l'*Adv. haer.*, I, ch. XXX. Inspiré par la *mère*, il crée une sorte de contrefaçon du monde supérieur, de l'ogdoade; il crée les sept cieux. C'est l'hebdomade. Nous reviendrons sur ces traits. Pour l'instant que le lecteur ne s'empresse pas d'en tirer la conclusion que ces traits de la doctrine des épigones sont originaux, et que les gnostiques de I, ch. XXX les ont plagiés. C'est l'inverse qui pourrait être vrai. Ces ressemblances avec le système anonyme de I, 30 sont simplement le résultat d'une infiltration d'idées tout à fait étrangères à Valentin et à la doctrine de l'école. Notez que dans I, 30 et ailleurs, elles sont étroitement associées à une conception toute marcionite de l'Ancien Testament. Dans la doctrine des épigones de Valentin, le marcionisme est absent.

emploi. Telle histoire reparaît sous trois formes différentes. Les simples répétitions ne manquent pas. Elles sont parfois à peine dissimulées. Il résulte de tout cela des incohérences parfois inextricables. D'autre part, les écarts du système primitif qu'accuse la notice sont motivés ou expliqués par les raisons les plus puériles. Les altérations que l'on fait subir aux doctrines essentielles de l'école témoignent d'une insigne maladresse. Bref, on constate qu'entre les parties de la notice qui reflètent les idées de Valentin et de ses deux principaux disciples, et celles qui certainement ne relèvent pas des premiers maîtres, il y a véritablement un abîme. Autant les premières séduisent par leur caractère philosophique ou symbolique, autant celles-ci fatiguent par leur puérilité et leur platitude.

Cette double constatation se vérifie d'un bout à l'autre de la notice. Elle devient même plus sensible à mesure que l'on avance. Ainsi il n'est pas contestable que les épisodes d'Enthymésis et d'Achamoth ne fassent double emploi avec le mythe de Sophia, qu'ils n'aient été calqués sur celui-ci, et qu'ils n'aient été introduits après coup dans le système du maître. On aperçoit sans peine le motif de leur invention ; on ne pourrait imaginer rien de plus superficiel ni de plus puéril ; on voit encore, comme à l'œil nu, les procédés d'adaptation des inventeurs de ces histoires qui voudraient les faire passer pour des développements logiques du mythe de Sophia. Le dédoublement à deux reprises de ce mythe a entraîné celui de Horos. Tantôt on le fait rentrer en scène lui-même, tantôt on fait remplir sa fonction à d'autres personnages, à Christos, à Paraclet. On a vu ce qu'est devenue dans cette notice l'ingénieuse et philosophique explication que Valentin donnait de l'origine du Cosmos. On la répète deux fois et, comme on ne la comprend plus, on la dénature. Les passions de Sophia ne se métamorphosent plus simplement en les quatre éléments ; elles donnent naissance à tout ce que l'on veut. Autre exemple. Le Diable que nous n'avons pas mentionné, prête aux mêmes observations. On

se souvient de la doctrine précise d'Héracléon en ce qui concerne Diabolos. Dans la notice, on dit tantôt qu'il dérive de l'une des passions d'Achamoth, tantôt que le Démiurge l'a créé. On l'appelle « maître du Cosmos », κοσμοκράτωρ. Il habite notre terre. Il a une connaissance que n'a pas le Démiurge (1). Héracléon le faisait maître et roi du domaine hylique ou matériel. C'est tout autre chose. Si le Diabolos est κοσμοκράτωρ, on ne voit plus comment les psychiques pourront être sauvés. Toute l'économie du salut, telle que les fragments nous la font connaître, se trouve bouleversée. Et pour quelle raison?

Les doctrines de la division tripartite de l'humanité, de la révélation dans l'Ancien Testament, de la rédemption, on l'a vu, prêtent aux mêmes remarques. On répète les unes sans raison, et on les défigure toutes de la façon la plus fâcheuse.

Qui est responsable de ces graves altérations du système primitif de Valentin? Irénée est hors de cause. Ce n'est pas lui qui a inventé les histoires d'Enthymésis, d'Achamoth, etc. On peut l'accuser d'avoir reproduit ses informations sans discernement. On ne peut l'accuser de les avoir falsifiées. Les auteurs de ces altérations ne sont pas davantage Héracléon et Ptolémée. Ils ont respecté au plus haut degré la pensée de leur maître, et s'ils l'avaient modifiée, ils l'auraient fait avec intelligence ; il serait donc ridicule de leur attribuer de pareilles puérilités. Il est clair, nous semble-t-il, que ceux qui ont attenté ainsi à la pensée de Valentin ne sont autres que ces valentiniens, contemporains d'Irénée, qu'il a interrogés. Ce sont les hommes de la troisième génération. Ce sont les épigones.

Les valentiniens qu'Irénée a connus et interrogés étaient bien propres à lui donner une médiocre idée et d'eux-mêmes et de Valentin. Ils n'ont jamais compris leurs maîtres. La pensée si originale de Valentin lui-même leur a complète-

(1) I, v, 4 : ἐκ δὲ τῆς λύπης τὰ πνευματικὰ τῆςπονηρίας διδάσκουσι γεγονέναι. Ὅθεν τὸν Διάβολον τὴν γένεσιν ἐσχηκέναι..... ἀλλὰ τὸν μὲν Δημιουργὸν υἱὸν τῆς Μητρὸς αὐτῶν λέγουσι, τὸν δὲ κοσμοκράτορα κτίσμα τοῦ Δημιουργοῦ.

ment échappé, et ils n'ont pas mieux saisi la précision des enseignements de Ptolémée ou d'Héracléon. Comme il était admis dans les écoles gnostiques — nous le verrons dans la suite — que chacun pouvait interpréter et reproduire à peu près à sa guise les doctrines de ses maîtres, ils se sont prévalus de cette habitude, et, sous prétexte d'amender et d'améliorer le système du maître, ils l'ont déformé outrageusement. Tantôt ils l'altèrent sciemment, croyant combler des lacunes et le compléter, tantôt l'altération est inconsciente, comme celle que les esprits médiocres et peu intelligents font subir à la pensée d'un homme supérieur, lorsqu'ils essaient de la reproduire. A l'intelligence de la pensée de leurs maîtres, ils substituent la subtilité qui s'accroche à des détails et raffine sur les parties secondaires d'un système. C'est à ce travers qu'il faut rapporter cette tendance, que l'on remarque chez eux, à multiplier les épithètes. Le Dieu suprême, Sophia, Horos, le Sauveur sont désignés par un luxe de vocables qui ne font qu'en obscurcir le vrai caractère (1).

(1) Épithètes de Horos (I, 2, 4) : σταῦρος, λυτρωτής, καρπιστής, ὁροθετής, μεταγωγεύς; appellations de Sophia : μητήρ, Achamoth, Ogdoade; Démiurge est μητροπάτωρ, ἀπάτωρ (I, 5, 1); le Dieu suprême est désigné par les termes de πατήρ, ἄρρητος, βυθός (I, 11, 1). Dans cette partie de la notice abondent les noms à forme hébraïque ou biblique, Achamoth, Jao, Caïn, Abel, Seth (I, 7, 5).

Signalons les intéressants articles de M. O. Dibelius, sur l'école de Valentin dans la *Zeitschrift f. N. T. Wissensch.*, 1908. Dans le premier (*Studien zur Geschichte der Valentinianer*), l'auteur reprend les passages parallèles de la notice d'Irénée et des *Excerpta Theodoti*, déjà signalés par Harvey et notés par Stählin dans son édition de Clément d'Alexandrie, et s'efforce de montrer que, dans cette partie de sa notice. Irénée se sert d'un document écrit. Nous examinons plus loin les vues de M. Dibelius, (v. p. 257). Dans un deuxième article, l'auteur étudie les premiers chapitres de la notice d'Épiphane sur Valentin, XXXI, 1-6. Il résulte de cette analyse critique que l'auteur du *Panarium* utilise en cet endroit un écrit valentinien. La thèse est fort acceptable. Nous nous bornons à détacher des conclusions de M. Dibelius quelques remarques qui concordent exactement avec nos observations en ce qui concerne les épigones de Valentin. Cet écrit serait l'œuvre « eines klügelnden schematisie- « renden Theologen, eines Theologen der das sinnvolle Gebaüde... zerschlägt « und ins Sinnlose umbaut » (p. 337). C'est l'œuvre d'un épigone (p. 338). Cette

Ces épigones n'embrassent pas tous les valentiniens de la fin du IIe siècle. Nous apprendrons à connaître parmi ceux-ci des esprits d'une autre trempe. Il est néanmoins probable qu'ils sont la majorité. Nous rencontrerons dans d'autres sectes gnostiques, notamment du IIIe siècle, des gens qui leur ressemblaient singulièrement; ils avaient les mêmes défauts et la même médiocrité.

Telle qu'elle est, la notice d'Irénée est fort précieuse. On y trouve en partie la spéculation de Valentin, des échos de l'enseignement de Ptolémée et d'Héracléon, et enfin les élucubrations des valentiniens du temps d'Irénée. On peut dire que trois générations ont déposé leur alluvion dans cette notice. On y entrevoit soixante ans d'histoire. Fait capital, car soixante ans d'histoire sont autant d'années d'évolution. On peut ainsi suivre la courbe qu'a tracée la pensée du maître pendant plus d'un demi-siècle. On aperçoit ce qu'elle est devenue en se transmettant d'une génération à l'autre. Voilà ce que la tradition ecclésiastique ne nous aurait jamais laissé même soupçonner, si nous n'avions les fragments authentiques pour l'éclairer et la contrôler (1).

lettre — car l'écrit dont il s'agit serait une lettre — appartient « einer späte-« ren Entwicklungsstufe der valentinianischen Theologie ».

Irénée ouvre une parenthèse (I, 6, 2) pour incriminer les mœurs des valentiniens. On voit bien qu'il s'agit de ses contemporains. Il y a des allusions très claires aux marcosiens, καὶ οἱ μὲν αὐτῶν λάθρα τὰς διδασκομένας ὑπ' αὐτῶν... γυναῖκας διαφθείρουσιν ὡς πολλάκις... ἔπειτα ἐπιστρέψασαι... εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ..... τοῦτο ἐξωμολογήσαντο.

(1) La notice d'Irénée contient de nombreux exemples des preuves scripturaires que nos gnostiques alléguaient à l'appui de leurs doctrines. Irénée les distribue conformément à son plan en deux séries. D'abord les exégèses relatives au plérôme et aux entités contenues dans le plérôme, I, 3, 1-6. Il s'agit de retrouver dans les évangiles et dans les épîtres de Paul le plérôme, les aeons distribués en ogdoade, décade, dodécade, le mythe de Sophia, de Horos. Que l'on juge de la force de ces preuves par quelques échantillons! Il y a 30 aeons puisque Jésus commence son ministère à 30 ans; il y a une dodécade puisque Jésus avait 12 ans à sa première visite au temple; la fille de Jaïrus avait 12 ans; il y a eu 12 apôtres, etc. Viennent ensuite les exégèses relatives aux entités extérieures au plérôme, I, 8, 2-4. Il s'agit des doctrines d'Achamoth, de la formation du Cosmos, du Démiurge, des trois classes d'hommes. Siméon

est le type du Démiurge. Anne la prophétesse, c'est Achamoth. Dans les trois paroles de Jésus, Luc IX, 57 à 60, sont désignées les trois classes d'hommes.

Allégories en somme fort médiocres. Elles consistent en de simples rapprochements de mots. Un nombre suffit parfois. Anne a été 7 ans mariée. Ce nombre, c'est celui d'Achamoth. Toutes ces exégèses sont faites d'après une recette unique. C'est le procédé allégorique le moins relevé; c'est celui des plus piètres allégoristes. Car, ne l'oublions pas, il y a allégorie et allégorie. Vous avez celle de Barnabas, mais vous avez aussi celle de Philon; celle de Justin, mais aussi celle d'Origène. Les allégories vulgaires sont si superficielles et si peu rationnelles qu'il faut un véritable effort pour descendre jusqu'au degré de puérilité nécessaire pour les comprendre. C'est le cas de dire qu'il faut se faire simple avec les simples. Cette exégèse n'a rien de commun avec celle d'un Héracléon; elle est à cent lieues des vues de Ptolémée. On peut affirmer hardiment que ce n'est pas dans leurs écrits que l'auteur de la notice les a trouvées. Elles portent une marque de fabrique. Il ne faut pas les séparer de ces élucubrations qui défigurent, dans la notice, le système de Valentin. Elles sont l'œuvre des épigones.

Dans I, 8, 5 (Harvey, 18), nous avons une exégèse du prologue de Jean qui tranche nettement sur les exégèses précédentes. Elle se distingue par une idée précise; l'auteur subordonne très consciemment à cette idée toute son explication du texte. L'interprétation est fort ingénieuse, fort plausible comme allégorie, et sans puérilité. Irénée mêle au texte qu'il cite — car ici il cite un auteur et un document — des réfutations, ou des rectifications du texte biblique que donne l'auteur gnostique. Ces apartés nuisent à l'effet de ce passage. La version latine ajoute au texte cité ces mots : *Et Ptolemaeus quidem ita.* Si ces mots sont authentiques, on lisait dans le texte grec : καὶ ὁ Πτολεμαῖος οὕτως. Tout porte à croire qu'en effet nous avons ici une exégèse de Ptolémée. Elle n'est pas indigne de lui. Elle suppose une spéculation relative au plérôme encore vierge des amplifications imaginées, d'après nous, par les épigones.

Dans ce passage, Ptolémée veut démontrer que le plérôme (du moins les quatre premières syzygies ou ogdoade) est indiqué par l'auteur du prologue. Le Père commence par faire émaner un premier principe, sa première création, qui contient en germe ou virtuellement toutes choses. C'est l'ἀρχή. Origène aussi fait de l'ἀρχή du prologue une hypostase (*In Johan*, 1, 16). Dans le texte de Jean, d'après Ptolémée, ce principe primordial est appelé υἱός, Μονογενής, θεός. De ce principe émane Logos. Logos contient en lui-même « toute la substance des aeons ». Sur ce dernier point, on constate une différence entre Ptolémée et Héracléon. Voir Brooke, fragment 1. Ainsi, dans la pensée de Ptolémée, tandis que le Fils contient en germe l'Univers entier, tant invisible que visible, le Logos ne porte en lui-même, en puissance, que le plérôme. Le Père, le Fils, le Logos sont étroitement unis. D'après notre exégète, ils ne font qu'un. Il lui semble que cela découle du texte même des premiers versets du prologue. — Ptolémée croyait aussi retrouver dans le texte de Jean « l'ordre de l'émanation », τὴν τῆς προβολῆς τάξιν. « Ce qui est en lui est Vie » — notons que la leçon est celle que lit Origène — dit Jean. Voilà donc la Vie associée à Logos. C'est la syzygie de Valentin. « Toutes choses, dit Ptolémée, ont existé par lui et la vie est en lui. Celle-ci qui est en

lui a une intimité avec lui plus grande que les choses qui ont été faites par lui, car elle est avec lui et par lui porte des fruits ». Dans la phrase suivante : « et la vie était la lumière des hommes », notre exégète retrouvait le couple ἄνθρωπος et Ἐκκλησία. Son raisonnement est ingénieux et fort curieux. Il dépasse de beaucoup les capacités des épigones! Voilà donc la deuxième tétrade : Λόγος et Ζωή ; ἄνθρωπος et Ἐκκλησία. Ptolémée retrouve par un raisonnement non moins ingénieux la première tétrade dans le verset 14 du prologue, ou du moins dans sa paraphrase de ce verset. Nous avons alors les deux couples : Πατήρ et Χάρις, Μονογενής et Ἀλήθεια. Il est curieux de constater que le premier couple de Ptolémée n'est pas celui que donnait la tradition ecclésiastique. Il ne mentionne ni Βυθός, ni Σιγή. Cette constatation est bien faite pour nous rendre très circonspects. Il se peut que nous-même ayons accordé encore trop de confiance à cette tradition. Quoi qu'il en soit, il reste une certaine obscurité sur les premières entités du plérôme et leurs rapports avec le Dieu suprême.

CHAPITRE IV

MARCION ET SON DISCIPLE APELLE

C'est M. Harnack qui nous a révélé Marcion. Le chapitre qu'il lui a consacré dans son histoire des dogmes fit sensation dès le premier jour. L'auteur y soutenait avec éclat que Marcion n'est pas un gnostique de la même espèce que Basilide ou Valentin. Il faut lui faire une place à part. C'est un esprit religieux, nullement spéculatif. La rédemption lui paraît constituer l'essence du christianisme. Son maître est l'apôtre Paul. C'est dans ses épîtres qu'il a pris son idée du christianisme. Idée d'ailleurs étroite et exclusive (1).

De là sa conviction, que dès l'origine la foi nouvelle a été altérée par un fort mélange de judaïsme. Il fallait dès lors expurger les évangiles et les épîtres de Paul. Une conséquence très logique de ce point de vue, c'est que Marcion rejette et la bible juive et le Dieu de l'Ancien Testament.

Pendant longtemps les vues de M. Harnack sur Marcion firent autorité. On ne songeait plus à les contester, lorsque récemment une dissidence s'est produite, non sans éclat. M. Bousset écrit dans son ouvrage sur le gnosticisme : « on « s'est montré trop enclin dans ces derniers temps à com- « prendre et à juger Marcion du point de vue de sa piété, et

(1) M. Harnack a repris ces idées dans son volume sur Marcion, 1921. Nous apprécierons cette étude dans la revue bibliographique que nous donnerons à la fin de notre ouvrage.

« en conséquence à méconnaître beaucoup trop les fonde-
« ments spéculatifs et philosophiques de son système » (1). Lui-même s'est si bien inspiré de cette réserve, que les pages qu'il a consacrées à Marcion laissent nettement l'impression que ce gnostique n'était pas moins spéculatif que Basilide ou Valentin. L'étude répétée des textes nous a constamment amené à donner raison à M. Harnack.

Quelles sont les sources dont nous disposons pour connaître Marcion et quelle en est la valeur? (2).

La plus importante c'est l'*Adversus Marcionem* de Tertullien. Nulle part ailleurs le système de notre gnostique n'a été exposé avec plus de détails. Tertullien paraît n'avoir rien omis des doctrines de son adversaire. Si nous mettons l'*Adversus Marcionem* au premier rang de nos sources, ce n'est pas seulement à cause de l'ampleur de ce traité, c'est parce qu'il a été composé d'après les écrits mêmes de l'hérétique. L'auteur a eu entre les mains les *Antithèses* et le *Nouveau Testament* de Marcion. S'il ne cite pas formellement son auteur, au moins Tertullien le résume-t-il avant de le réfuter. Ces résumés équivalent presque à des citations. D'autant plus que Tertullien répète à satiété l'opinion qu'il réfute. Dès lors il est facile de la connaître. Les copieuses réfutations qu'il fait des doctrines de son adversaire con-

(1) *Hauptprob.*, p. 109-113.

(2) M. Bousset a omis de discuter la question des sources du gnosticisme. Grave inconvénient en ce qui concerne Marcion. En effet, M. B. fait état et d'Irénée et des *Philosophumena*. Or il ne se demande pas si Irénée n'a pas fait des confusions involontaires, et si, pour être utilisé, il n'a pas besoin d'être contrôlé par les données de sources plus sûres. Que dire de la confiance qu'il accorde aux *Philosophumena*? Au moins devrait-il la justifier. Si M. B. avait pratiqué plus qu'il ne l'a fait l'étude comparée des sources ecclésiastiques et des trop rares fragments authentiques que nous possédons, combien plus sceptique le laisseraient les hérésiologues ! Il s'appuie non sans raison sur Tertullien, mais ici encore il aurait dû faire la critique de la source qu'il invoquait. Tout ce que dit Tertullien lui paraît bon. Il ne songe jamais à distinguer entre les renseignements que nous donne l'auteur de l'*Adversus Marcionem* et les interprétations qu'il formule de la pensée de Marcion. Il oublie qu'il a affaire à un témoin passionné, partial, haineux, qui est en même temps le plus retors des avocats.

tiennent en elles-mêmes, tout ce qu'il faut pour contrôler Tertullien lui-même, et être fixé sur la pensée exacte de Marcion.

Mais, même dans ces conditions, il serait imprudent de se servir du témoignage de Tertullien sans prendre certaines précautions. Il faut bien savoir à quel homme on a affaire.

Dans son ouvrage, il faut distinguer avec le plus grand soin ce qu'il rapporte d'après les écrits de Marcion, des jugements qu'il émet sur lui et sur ses idées. De ces jugements, il faut faire abstraction complète. Ce n'est pas qu'il faille l'accuser de mauvaise foi. En général Tertullien est sincère, et quoiqu'il soit souvent dupe des mots, et se grise de phrases, il croit ce qu'il écrit. Mais ce qui ôte toute valeur à ses jugements, c'est qu'il est incapable d'être impartial. Ce n'est pas seulement parce qu'il est passionné, c'est parce qu'il ne sait sortir de lui-même, de ses propres idées et se placer au point de vue d'autrui, ou entrer dans ses préoccupations. Jamais il n'y eut homme plus entier. Tertullien est un chrétien qui retarde sur son temps. Il appartient par l'esprit à la génération rigoriste et étroite des Pères apostoliques. Chrétien archaïque, il ne peut supporter les nouveautés. Il dénonce aussi bien ces accommodements qu'imposait la nécessité de vivre, puisque la fin du monde s'obstinait à ne pas venir, que les hardiesses de la pensée gnostique. Avec l'âge, son humeur deviendra toujours plus chagrine. Un jour, il condamnera en bloc l'Église ; il ne se trouvera à l'aise qu'avec les montanistes, chrétiens archaïques comme lui. A la longue, les montanistes eux-mêmes ne seront pas assez purs pour lui. Il mourra dans l'isolement. Comment un tel homme pourrait-il comprendre un Marcion? Assurément il ne lui est jamais entré dans l'esprit de chercher à quelle inspiration avait obéi son adversaire, ni quelle avait été sa pensée maîtresse. Pour lui, le cas était clair. Marcion s'était inspiré du Diable ; c'était un monstre! Quelle confiance méritent pareils jugements?

Ses qualités mêmes et son talent sont une raison de plus pour le tenir en suspicion. Tertullien est le plus merveilleux des dialecticiens. Du premier coup, il discerne le point faible de l'adversaire, les défaillances de sa logique, les contradictions de sa pensée. C'est un jeu pour lui de le pousser jusqu'aux dernières conséquences de son opinion, de le mener à son insu ou malgré lui dans des impasses, et de le faire choir dans l'absurde ou le monstrueux. On imagine le désarroi, tranchons le mot, l'ahurissement du malheureux Marcion s'il s'était vu traité de cette façon, s'il avait assisté impuissant à la démolition de son système, s'il s'était senti pris dans d'inextricables contradictions, et s'il avait entendu ses idées dénoncées et flétries comme productrices de la pire impiété, néfastes au point de vue moral, attentatoires à la foi chrétienne. Il n'en est pas moins vrai que la pensée de Marcion est bien plus originale que celle de son redoutable adversaire. En apparence, Tertullien sort triomphant de la joute. En réalité, c'est au vaincu que reste l'avantage.

Mais l'auteur de l'*Adversus Marcionem* n'est pas seulement un prodigieux avocat, il est un maître écrivain. Il est parmi les plus grands. Il a l'éloquence, le trait, l'éclat. Il manie l'ironie avec une rare vigueur. Il dispose enfin de toutes les ressources d'une langue riche et raffinée. De là un pouvoir de séduction qui s'exerce encore, même sur ceux qui sont le plus éloignés de ses idées. N'en doutons pas, rien n'a autant contribué à nuire à Marcion que le prestige littéraire de son grand adversaire.

Ainsi, à condition que nous l'utilisions avec circonspection, Tertullien reste notre principale et meilleure source en ce qui concerne notre gnostique.

Dans son troisième Stromate, Clément d'Alexandrie discute les idées morales de Marcion ; il combat le principe de son ascétisme (1). Sa polémique paraît reposer sur des informations sûres. Il y a tout lieu de croire qu'il connaît très

(1) Voir III, *Strom.*, ch. III, 12, 19, 21, 22 ; ch. IV, 25.

exactement les idées de Marcion. Mais il ne le cite pas; s'il avait eu entre les mains les écrits de l'hérésiarque, il est presque certain qu'il en eût donné des extraits.

Origène aussi connaît bien les doctrines de notre gnostique. Elles l'ont beaucoup préoccupé. Il les considérait comme fort périlleuses pour la foi des simples. Il y avait une autre raison qu'il n'aurait probablement pas avouée. Il a senti plus que n'importe quel autre théologien chrétien la portée des problèmes que soulevait Marcion. L'opposition que signalait celui-ci entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu de Jésus-Christ ne l'a pas laissé indifférent. Il a compris ce qu'elle avait de fondé. Aussi, bien loin de la rejeter purement et simplement, comme le faisait Tertullien, il a essayé de concilier les antithèses de Marcion. C'est ce qu'il a fait dans l'un des chapitres les plus importants de son *De principiis* (1). La connaissance que possède Origène des idées de notre gnostique est trop précise pour qu'il ne l'ait pas directement puisée dans ses livres. Il est presque certain que, dans son commentaire des Galates, maintenant perdu, il a cité Marcion, et discuté à fond ses thèses. Jérôme, qui a largement pillé Origène, en a conservé quelque chose dans son commentaire sur la même épître (2). Ainsi Clément et surtout Origène nous aideront, sinon à contrôler Tertullien, du moins à comprendre Marcion.

Hippolyte a certainement consacré à Marcion une notice dans son traité perdu. Mais cette notice se laisse moins facilement extraire de Philaster, Pseudo-Tertullien et Épiphane que d'habitude. Tous les trois prétendent que Marcion a été disciple de Cerdon. Hippolyte l'affirmait sans doute. Dans sa notice sur Cerdon, Pseudo-Tertullien manifestement y transporte les doctrines de Marcion, si bien que l'on se demande en quoi a pu consister l'originalité du célèbre gnostique. Dans la notice même qui concerne celui-ci, ne se

(1) *De principiis*, livre II, ch. IV et V.
(2) Harn., *Geschichte der altchr. Litter.*, 1 vol., p. 193.

trouvent que des détails personnels, notamment l'histoire d'une séduction que Marcion aurait commise dans sa jeunesse.

La confusion des deux personnages et de leurs doctrines est moins marquée dans la notice de Philaster. On se contente d'attribuer à Cerdon une doctrine dualiste de Dieu, et dans la christologie un docétisme radical. Dans la notice sur Marcion, nous relevons une erreur grossière. L'hérétique n'aurait admis des épîtres de Paul que les Pastorales, et il les aurait expurgées de toute affirmation de la divinité du Christ (1).

Ces deux notices évidemment se présentent mal. Ce qui achève de les rendre suspectes, c'est que sur deux points essentiels, elles ne s'accordent pas avec l'*Adversus Marcionem*. Il se peut que Marcion doive quelque chose à ce Cerdon, venu de Syrie. Il est cependant fort étrange que Tertullien n'en dise rien. Il ne le nomme même pas. Si vraiment Marcion avait été son disciple, conçoit-on que son grand adversaire eût passé cela sous silence? Que dire de l'imputation dont l'une des notices accable Marcion, et que de son côté Épiphane a reproduite avec un luxe de détails sensationnels? Tertullien n'en souffle pas mot. Ni Clément ni Origène n'incriminent la moralité de Marcion. Bien au contraire, ils lui font une réputation d'ascétisme. L'imputation est donc sûrement calomnieuse.

Épiphane a aussi utilisé Hippolyte, mais il l'a complété par des renseignements qu'il avait lui-même recueillis. Ils ne sont pas sans intérêt; ils se rapportent, soit à la diffusion de la secte marcionite, soit à certains de ses usages liturgiques. Seulement ils n'ont rien à voir avec Marcion lui-même; ils ne s'appliquent qu'aux marcionites contemporains d'Épiphane. Lui-même avoue qu'il les a recueillis de

(1) Que dire de cette autre énormité que l'on lit dans cette notice de Philaster : qui devictus atque fugatus a beato Johanne evangelista et a presbyteris de civitate Efesi Romae hanc heresim seminabat?

la bouche d'adeptes de la secte qu'il a interrogés (1). Il a eu entre les mains le Nouveau Testament marcionite, et il donne une liste des passages de leur évangile et de leurs épîtres qui s'écartent du texte habituel. Est-ce encore le Nouveau Testament de Marcion ? C'est probable. Quoi qu'il en soit, Épiphane nous est principalement utile pour connaître les marcionites de son temps. De la notice d'Hippolyte, il n'a rien conservé de plus que Philaster ou Pseudo-Tertullien.

On voit combien il est difficile de reconstituer exactement cette notice du traité perdu d'Hippolyte. Y réussît-on, qu'il est douteux que l'on pût s'y fier. Elle était déjà entachée d'erreurs graves. Il ne faut en retenir qu'un seul trait. Ce trait se retrouve dans les trois rédactions d'Épiphane, de Pseudo Tertullien et de Philaster. C'est ce qu'on y raconte des premières relations de Marcion avec l'église de Rome. Il aurait insisté, dans des conversations, sur certaines paroles de Jésus qui semblaient justifier son point de vue. On verra dans la suite que Marcion a été foncièrement bibliciste. Il est tout à fait dans ses habitudes d'esprit de s'appuyer sur des textes bibliques ; ceux qu'il alléguait à Rome ont dû être parmi les premiers qui aient éveillé ses idées personnelles.

Irénée donne, dans son *Catalogue*, un aperçu de la doctrine de Marcion dont il n'y a rien à dire, si ce n'est que dans toute la première partie l'auteur s'accorde avec Tertullien (2). Cette notice contient, cependant, une grave erreur, qui se trouve d'ailleurs dans Épiphane. Marcion aurait enseigné qu'étant dans les enfers, Jésus avait délivré Caïn, les gens de Sodome et les Égyptiens, et y avait laissé les justes de l'Ancien Testament, Abel, Énoch, Noé, Abraham, les prophètes. Il est vraisemblable que les marcionites du temps d'Irénée ont enrichi de ce trait l'enseignement du maître. Mais du moment

(1) Épiph., XLII, 3 : ὡς παρὰ πολλῶν ἀκήκοα.
(2) *Adv. haereses*,, I. XXVII, 2 et 3.

que Tertullien ne le lui impute pas, nous pouvons être assurés qu'il en est innocent (1).

L'auteur des *Philosophumena* est si préoccupé de démontrer que Marcion a emprunté toute sa doctrine à Empédocle qu'il oublie de l'exposer en détail. Sa notice aussi bien que le résumé qu'il en donne au livre X sont maigres. D'ailleurs la notice et le résumé ne s'accordent pas. La première affirme que Marcion postule deux principes, le résumé lui en attribue trois. Retenons de la notice une remarque qui confirme ce que nous répétons sans cesse. L'auteur distingue lui-même entre l'enseignement primitif de Marcion et celui des marcionites de son temps : ἡ μὲν οὖν πρώτη καὶ καθαριωτάτη Μαρκίωνος αἵρεσις, ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὴν σύστασιν ἔχουσα ..... ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις νῦν καινότερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκιωνιστής τις Πρέπων (VII, 31). Quelle est l'innovation de Prépon ? C'est de postuler trois principes. C'est précisément ce que le résumé du livre X, comme Épiphane dans sa notice (XLII, 3), attribuent à Marcion lui-même. Exemple topique de ces confusions dont les hérésiologues sont coutumiers ! Notons enfin que l'auteur des *Philosophumena* souligne l'ascétisme de Marcion. Il va jusqu'à le lui reprocher. Il prêche, dit-il, la vie cynique (2).

Concluons qu'aucune des sources ecclésiastiques ne nous offre de garanties assez sérieuses pour que nous en fassions état. Il n'est plus possible d'y démêler ce qui est historique de ce qui ne l'est pas. Tout ce que ne confirment pas Ter-

(1) Voir Épiph. XLII, 4. L'occasion n'a pas manqué à Tertullien, de relever ce trait, s'il avait réellement fait partie de la doctrine de Marcion, voir *Adv. Marc.*, II, 25. L'hérésie dont Irénée et Épiphane accusent Marcion appartient à ces sectes gnostiques que nous étudions dans notre dernière partie sous le nom de gnostiques antibibliques. Il n'y aurait rien de surprenant, soit à ce que nos hérésiologues aient attribué à Marcion une doctrine qui peut-être dérivait de la sienne, mais qu'il n'avait pas professée, soit à ce que la dite hérésie se soit plus tard infiltrée dans son école. Jusqu'à plus ample informé, on a le choix entre les deux hypothèses.

(2) VII, 29 : σχολὴν ἐσκεύασεν ἀπονοίας γέμουσαν καὶ κυνικοῦ βιου ; cf. X, 19 : κυνικωτέρῳ βίῳ προσάγει τοὺς μαθητάς.

tullien ou les alexandrins est sujet à caution. Ce qui n'est pas moins grave, c'est qu'elles donnent de Marcion, de ses idées, de son œuvre, une image entièrement fausse. Pour dénaturer l'homme et sa pensée, les auteurs ecclésiastiques n'ont pas eu besoin d'être de mauvaise foi, il leur a suffi d'omettre certains aspects de sa personnalité et de son œuvre. Ainsi donc, extraire de l'*Adversus Marcionem* tout ce qui paraît émaner des écrits mêmes de notre gnostique, s'aider de Clément et d'Origène qui l'ont bien connu, voilà la méthode à suivre, si l'on veut retrouver le véritable Marcion.

M. Harnack estime que Marcion a été essentiellement un génie religieux, nullement un spéculatif. Cette opinion nous paraît juste pour trois raisons. Tout d'abord personne ne lui attribue une spéculation qui soutienne d'être comparée à celle de Basilide ou de Valentin. Il n'a pas imaginé, comme eux, une hiérarchie d'aeons. Il n'a pas transporté dans le monde invisible la chute ni l'origine du mal. On ne lui connaît pas une conception particulière de l'ordre suprasensible. Tous les spéculatifs de l'époque ont une cosmologie qui n'est pas une explication du Cosmos, mais qui en est une reconstruction idéale. Marcion n'a point de cosmologie. Les préoccupations habituelles de sa pensée ont quelque chose de bien plus positif. C'est le caractère moral de Dieu, c'est la mission de Jésus-Christ et la rédemption, c'est la morale. Ses vrais disciples sont aussi peu préoccupés de métaphysique que lui. Apelle y répugne, il refusait de discuter l'essence de Dieu ; il déclarait qu'il lui suffisait de savoir qu'il est (1). Ce n'est que bien plus tard que la spéculation, une spéculation d'emprunt, a pénétré dans l'enseignement marcionite. — Autre preuve que Marcion n'est pas un spéculatif, c'est qu'il ne fonde pas des écoles, mais des églises. La plupart des gnostiques laissent après eux des sectes tout à fait analogues à celles qui se réclamaient des philosophes. En un siècle où prédominaient les aspirations religieuses, les écoles de philosophes devenaient facile-

(1) Voir Eus. *Hist. eccl.*, V, 13, 6.

ment des confréries ou des mystères religieux. Tel fut aussi le sort de la plupart des sectes gnostiques. Marcion seul fonde de véritables églises qui rivalisaient encore au temps d'Épiphane avec les églises catholiques (1). Elles ont une organisation, un culte, un livre sacré, des confesseurs (2). C'est là bien plutôt l'œuvre d'un homme d'action que celle d'un intellectuel de haut vol. — Fait peut-être encore plus significatif, les écrits de Marcion ne sont pas des livres de spéculation religieuse. Ce sont des écrits exégétiques. Aucun autre gnostique n'a consacré autant d'attention au texte du Nouveau Testament. Bonne ou mauvaise, il a une conception très nette de ce que doit être et de ce qu'a été à l'origine l'Évangile. Il a également corrigé le texte de celles des épîtres de Paul dont il admet l'authenticité. Son livre des *Antithèses*, si dogmatique qu'il soit en ses conclusions, n'en est pas moins un traité d'exégèse. D'après tout ce que nous en savons, il consistait en de minutieuses discussions d'interprétation des textes. Bref, Marcion est un bibliciste. Il n'a pas imaginé un système qui fût indépendant des textes sacrés. S'il a été un spéculatif, il n'a pu l'être qu'à la façon de Philon ou d'Origène ; encore, si dogmatique qu'il ait été, nous verrons qu'il a été beaucoup moins spéculatif que ses deux émules en exégèse.

Doctrine de Dieu, doctrine de la rédemption, doctrine de la personne de Jésus-Christ, morale, voilà les points sur lesquels ont porté les réflexions de Marcion. C'est le résumé de son système, tel que Tertullien nous le fait connaître.

Quelle est donc sa doctrine de Dieu ? D'après lui, il y a deux divinités, l'une supérieure, l'autre subalterne (3). La première a pour essence la bonté. C'est même son seul caractère, du moins, on ne la définit jamais que par cet attribut (4). Ce

(1) Voir la notice d'Épiphane, ch. 3.

(2) Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, vol. I, p. 192.

(3) Point que Tertullien discute dans l'*Adv. Marcionem*, I, chapitre VI et suivants.

(4) Voir ch. XXII. Tertullien y critique avec vivacité cette définition exclusive de Dieu.

Dieu suprême naturellement a toujours existé ; cependant il est resté inconnu jusqu'à ce que Jésus-Christ l'ait révélé. « Notre Dieu, disent les marcionites, n'a point été révélé dès le commencement, il ne l'a point été par la création ; il s'est révélé par lui-même en Jésus-Christ » (1). Cette révélation étrangement tardive du Dieu suprême prêtait aux plus sérieuses objections. Tertullien ne s'est pas fait faute de les relever avec sa vigueur habituelle. Le Dieu suprême n'a pas créé le monde visible. Il ne s'y est pas manifesté. Voilà pourquoi il ne s'est pas révélé plus tôt.

Le monde invisible, telle est l'œuvre du Dieu suprême (2). Tertullien raillait ses adversaires, prétendant que ce monde invisible n'était pas encore révélé au temps de Sévère, alors que le Seigneur de ce monde, le Dieu suprême avait été manifesté au temps de Tibère. D'ailleurs, en limitant ainsi l'action créatrice de leur Dieu, ils se fourvoyaient dans d'inextricables difficultés. Soit, ripostaient les marcionites, il suffit à notre Dieu d'avoir accompli une seule œuvre, la délivrance de l'homme grâce à sa particulière bonté (3).

L'autre divinité, c'est le créateur du Cosmos visible. Moïse a été son révélateur. Il est le Dieu de l'Ancien Testament. Il faut peser les termes dont Tertullien se sert pour le définir : « Nous savons, dit-il, que Marcion affirme l'existence de deux dieux différents ; le second est un *juge*, *cruel* et *belliqueux* ; l'autre est doux, pacifique, uniquement bon et très

(1) Voir ch. VIII et XIX : immo, inquiunt Marcionitae, deus noster etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Jesu. Le terme de *conditio* signifie ici création. Il a le même sens dans *Adv. Mar.* I, 15 et dans *De spectaculis*, 2; quod de conditione constet ipsius.

(2) I, 16 : ...consequens est ut duas species rerum, visibilia et invisibilia, duobus auctoribus deis dividant et ita suo deo invisibilia defendant. I, 15 : Post haec vel ante haec, cum dixeris esse et illi conditionem suam et suum mundum et suum cœlum ... quaecumque substantia est (du monde invisible) cum suo utique deo apparuisse debuerat. Voir les deux chap. XV et XVI, en se souvenant que pour Tertullien, l'abstraction n'existe pas; Dieu, l'âme ont un corps.

(3) I, 17 : His compressi erumpunt dicere, sufficit unicum opus deo nostro quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua.

excellent » (1). Voilà des épithètes qui rappellent le Jahvé de l'histoire nationale d'Israël. Il est clair que Marcion avait dans l'esprit le Dieu de l'Ancien Testament, quand il s'est servi de ces termes pour dépeindre son Démiurge.

Notre gnostique est dualiste puisqu'il postule deux dieux. Mais qu'est-ce que ce dualisme ? Quel en est le caractère ? Est-ce bien le dualisme tel qu'on l'entend ordinairement ? Tout vrai dualisme suppose deux principes essentiellement contraires ; l'un incarne le bien, l'autre le mal ; l'un est la lumière, l'autre les ténèbres. On explique le monde et sa destinée par la lutte de ces deux principes. Est-ce là le dualisme de Marcion ? Question qui appelle un examen attentif, car si l'on en juge d'après Tertullien, il n'est nullement évident que Marcion ait été un véritable dualiste (2).

Dans les premiers chapitres de son *Adversus Marcionem*, Tertullien discute précisément le dualisme de son adversaire. Il le fait en dialecticien. Il suppose d'abord que l'on postule deux principes suprêmes égaux et semblables. Il démontre dialectiquement que leur coexistence est impossible. Il s'empresse ensuite de déclarer qu'à la vérité tel n'est pas le dualisme de Marcion. Celui-ci suppose l'un des principes supérieur, l'autre subalterne. Voilà déjà, de l'aveu même de Tertullien, une sérieuse dérogation au vrai dualisme. En effet, dans le système de Marcion, il n'existe pas deux dieux suprêmes qui se partagent le tout, et dont les forces égales permettraient la lutte. L'infériorité du Créateur » ou « Dieu de l'Ancien Testament » lui interdit de se mesurer avec le Dieu suprême, dont au surplus il ignore l'existence. Assurément, il y a disparité, il y a même oppo-

(1) I, 6 : alioquin certi Marcionem dispares deos constituere, alterum iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum. Au chap. x, Tertullien discute l'affirmation de Marcion que c'est Moïse qui a révélé le Démiurge.

(2) Tel n'est pas le sentiment de M. Bousset, voir ouvrage cité p. 111 : « Man muss bei diesen Ausführungen an den Dualismus der persischen Religion oder des Manichäismus denken ».

sition entre les deux divinités. Mais cette opposition n'est nullement celle du Bien et du Mal, de la lumière et des ténèbres ; c'est exclusivement celle de la Bonté et de la Justice. On n'aperçoit vraiment pas comment pareille antithèse a pu sortir du dualisme persan. Mais, d'autre part, on n'a aucune peine à comprendre que l'antithèse primitive de Marcion a pu se transformer, disons dégénérer en une antithèse proprement dualiste. Le dieu bon et le dieu juste du maître ont fort bien pu se métamorphoser, dans l'enseignement des disciples, en principe du Bien et en principe du Mal (1). Dans l'école de Marcion, on critiquait si âprement le Dieu de l'Ancien Testament qu'il eût été surprenant, qu'après l'avoir appelé le dieu juste, le juge inexorable, on ne l'eût pas finalement identifié avec le principe du Mal, avec le Diable. C'est précisément ce qui est arrivé (2). Ptolémée, dans le début de sa lettre à Flore, ne flétrit-il pas les gens qui font du Diable l'auteur de la Loi, et ces gens ne sont-ils pas des marcionites extrêmes? Sûrement Marcion lui-même n'est jamais allé jusque-là. Nous pouvons en croire son adversaire le plus implacable. Jamais il n'accuse Marcion d'avoir identifié le Créateur avec le Diable. Il témoigne expressément du contraire (3).

(1) Si l'on en croit les auteurs ecclésiastiques, Secundus, disciple de Valentin, aurait déformé la doctrine de son maître, précisément en y introduisant le dualisme ; voir Irénée, *Adv. haer.*. I, XI, 2 : Secundus autem primam ogdoadem sic tradidit, dicens, quaternionem esse dextram, et quaternionem sinistram, et *lumen et tenebras*.

(2) Nous avons dans *Philosoph.*, X, 19, un texte du plus grand intérêt : οἱ δὲ πάντες τὸν μὲν ἀγαθὸν οὐδὲν ὅλως πεποιηκέναι, τὸν δὲ δίκαιον οἱ μὲν τὸν πονηρόν, οἱ δὲ μόνον δίκαιον ὀνομάζουσι.... Ce texte semble marquer le moment précis, où dans la secte de Marcion on commençait à s'habituer à désigner le Dieu de l'Ancien Testament, non plus par δίκαιος, mais par πονηρός.

(3) M. Bousset affirme que Marcion identifiait son second dieu avec le principe du mal. Peut-on alléguer, à l'appui de cette opinion, d'autres textes que des textes ecclésiastiques ? Peut-on citer une déclaration nette et précise de Tertullien dans ce sens ? Voici par contre quelques textes qui paraissent clairs dans le sens contraire : 1° *Adv. Marc.*, II, 10 : sed et si ab homine in diabolum transcripseris mali elogium ut in instinctorem delicti, uti sic quoque in creatorem dirigas culpam ut in *auctorem diaboli*.... Tertullien ne

Il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'en Perse chercher l'origine du dualisme de Marcion. Il se pourrait bien que l'idée première lui en ait été suggérée simplement par l'étude de l'Ancien Testament. Les termes mêmes dont il se servait, d'après Tertullien, pour définir son Démiurge trahissent leur origine biblique. Pour l'appeler *iudex*, *ferus*, *bellipotens*, ne faut-il pas songer aux récits de l'Ancien Testament, comme il faut être pénétré du langage des évangiles pour qualifier le Dieu suprême, le Père de Jésus-Christ de *mitis*, *placidus*, *bonus atque optimus* ? Il n'est pas douteux que Tertullien reproduit scrupuleusement les termes mêmes dont se servait Marcion, puisqu'on les retrouve jusque dans le *Catalogue* d'Irénée. « Il a blasphémé le Dieu qu'ont pro-« clamé la Loi et les prophètes ; il l'appelle auteur de maux, « il dit qu'il est avide de guerres, inconstant dans ses senti-« ments et qu'il se contredit lui-même », « blasphematus eum « qui a lege et prophetis annunciatus est Deus, malorum « factorum et bellorum concupiscentem et inconstantem « sententia et contrarium sibi ipsum dicens ». Une autre indication de l'origine toute biblique de l'hérésie de Marcion, c'est le fait suivant qu'attestent toutes nos sources (1). Arrivé à Rome, il aurait discuté avec les anciens de l'église l'interprétation de certaines paroles de l'Évangile. Il aurait insisté plus particulièrement sur le mot de Jésus, Luc v, 36 : On ne met pas une pièce neuve sur de la vieille étoffe, ni du vin nouveau dans de vieilles outres. Il alléguait aussi

s'élève pas contre la thèse que le créateur est le Diable — ce n'est pas celle de Marcion — mais contre la thèse que le Diable doit son existence au créateur. 2° *Ibidem* V, 12 : si transfiguratur satanas in angelum lucis, non potest hoc dirigi in creatorem. Deus enim, non angelus creator. Ainsi on est d'accord sur ce point que le créateur est dieu, non ange, et Tertullien ajoute qu'on est aussi d'accord que Satan est un ange : satanam quem et nos et Marcion angelum novimus. 3° *Ibidem* V, 18. : Tertullien fait une supposition qui démontre l'absurdité de l'exégèse de son adversaire. Aut si diabolus creator est, quis erit diabolus apud creatorem ? S'exprimerait-il ainsi si Marcion identifiait le second dieu avec le principe du Mal ?

(1) Philaster ; Épiphane qui amplifie l'anecdote ; Pseudo-Tertullien ; *Philosophumena*, X, 19 ; Tertullien, *Adv. Marcionem*, I, 2 ; IV, 11 ; IV, 17.

Luc, VI, 43 : Un bon arbre ne donne pas de mauvais fruit, pas plus qu'un mauvais arbre de bon fruit. Le premier de ces textes lui paraissait établir l'absolue nouveauté de l'Évangile, et le second la supériorité du Dieu, Père de Jésus-Christ, sur le Dieu de l'Ancien Testament. Les anciens de Rome ne surent pas lui donner une explication satisfaisante, et on racontait que c'est alors que Marcion se tourna vers Cerdon et se fit son disciple. C'est ainsi qu'il devint hérétique. N'est-il pas très significatif qu'une tradition constante assigne comme point de départ de l'hérésie de Marcion une discussion sur le sens de certaines paroles de Jésus ? Naturellement on a donné aux textes que citait Marcion le sens qu'il y attachait plus tard ; il n'est pas probable qu'au début il y vît ce sens avec cette netteté. A ce moment-là, il n'avait que des lueurs ; il commençait à se poser des questions ; ces paroles lui ouvraient des horizons nouveaux ; elles furent l'occasion de l'éclosion d'idées dont il n'avait pas encore la claire conscience, ou plutôt encore, elles exprimaient quelque chose qu'il sentait obscurément depuis quelque temps. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'il ait été de mauvaise foi, comme l'insinue Épiphane, lorsqu'il s'est adressé aux anciens de Rome. Il est probable qu'il voulait s'éclairer ; c'est la faiblesse même de leur interprétation qui lui a tout à fait ouvert les yeux ; il les a quittés, voyant plus clair dans sa pensée. Ainsi tout ce que l'on peut savoir des premières démarches de cet esprit montre que c'est la méditation des textes de l'Ancien Testament et de l'Évangile qui a éveillé ses idées particulières, et l'a orienté dans des voies qui devaient l'éloigner de l'Église.

D'ailleurs Tertullien lui-même a pris soin de nous renseigner sur la genèse des idées de Marcion. Dans I, 19 et 20, il nous apprend que c'est l'épître aux Galates, mal interprétée d'après lui, qui a éclairé l'hérétique. De ce texte capital, il ressort : 1° que l'étude de cette épître a révélé à Marcion l'opposition entre la Loi et l'Évangile, donc entre le judaïsme et le christianisme. Telle fut, d'après l'expresse déclaration

de Tertullien, la première réflexion de son adversaire ; 2° que de l'opposition qu'il constatait entre la Loi et l'Évangile, Marcion avait conclu à la différence des auteurs et de l'un et de l'autre, donc à la différence entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Père qu'invoquait Jésus-Christ. Ce fut là sa deuxième réflexion. De ces prémisses devaient découler toutes ses autres thèses. Puisque le Dieu de l'Ancien Testament n'est pas celui qu'a révélé Jésus-Christ, il lui est inférieur. Il n'y avait qu'à ouvrir la Bible juive pour y puiser des preuves abondantes de cette infériorité. Si ensuite les chrétiens n'avaient pas, pendant si longtemps, aperçu cette différence, si évidente qu'elle fût, qu'est-ce que cela prouvait, sinon qu'ils ne s'étaient pas entièrement affranchis du judaïsme ? Était-ce surprenant, puisque leurs livres sacrés eux-mêmes, les évangiles et les épîtres fourmillaient d'interpolations judaïques ? La première chose à faire, c'était d'expurger les écrits chrétiens de ces éléments étrangers et de restaurer le vrai texte. C'est ce que Marcion s'est aussitôt appliqué à faire. En effet, comme disaient ses adeptes, Marcion avait bien moins rénové l'ancienne foi, qu'il ne l'avait débarrassée des altérations qu'elle avait subies. « Aiunt enim Marcionem non « tam innovasse regulam separatione legis et evangelii quam « retro adulteratam recurasse ».

Ainsi il ressort bien clairement du témoignage même de Tertullien que ce sont les réflexions que lui a suggérées l'étude des livres chrétiens qui constituent le point de départ de l'hérésie de Marcion. Le fondement de toute sa pensée est biblique. Tertullien le sait si bien qu'il déploie toutes les ressources de sa dialectique et de son exégèse pour le lui enlever. Ne va-t-il pas jusqu'à prétendre qu'il ne s'agit pas dans les Galates de l'opposition entre la Loi et l'Évangile, et que les reproches que Paul adresse à Pierre sont sans importance (1)?

(1) Il faudrait citer I, ch. XIX et XX en entier. Relevons quelques phrases : separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis. Cela veut dire que c'est lui qui a inventé cette prétendue opposition, que cette thèse est la pierre angulaire de l'édifice, que cette idée est donc le fondement

Marcion n'en veut pas seulement au Jahvé de l'Ancien Testament, il en veut aussi au créateur. Sans doute le passage de l'un à l'autre a pu lui être suggéré par la Bible elle-même. Le Dieu d'Israël n'est-il pas aussi le créateur du ciel et de la terre ? Cependant, d'après tout ce que nous savons, Marcion avait une façon de nommer le créateur, de le critiquer lui et la création, qui ne semble pas lui être venue de la simple étude biblique. Le trait que nous relevons ne s'explique guère que par des influences étrangères.

Il ne faut pas s'étonner que Marcion ait si facilement admis un dualisme dans l'idée de Dieu. La distinction entre un Dieu suprême et des divinités subalternes était aussi vieille que le Timée de Platon. Tous les platoniciens l'avaient adoptée. Elle est à la base de la théologie d'un Plutarque. Au IIe siècle, elle est dans l'air. Marcion n'a pas dû éprouver le moindre scrupule à supposer à son tour qu'à côté et au-dessous du Dieu suprême il y ait eu une autre divinité subalterne à la première. Que ce dieu ait été le créateur, et que par conséquent la création soit imparfaite, il a pu l'apprendre, comme le veut la tradition ecclésiastique, d'un Cerdon. Il aurait pu l'apprendre d'un Basilide ou de son contemporain Valentin. L'idée semblait compléter à merveille ses propres constatations. Ne lui était-il pas évident que le Dieu de l'Ancien Testament était inférieur au Père et imparfait, et l'Ancien Testament lui-même ne le représentait-il pas comme le créateur du ciel et de la terre ? C'est ainsi que Marcion en est venu à rejoindre d'autres gnostiques. Mais, remar-

de tout le reste. Il a soin d'ajouter qu'on ne peut nier ce qu'il affirme, puisque cela se trouve dans l'ouvrage de Marcion. Il poursuit : nam hae sunt Antitheses Marcionis, id est contrariae oppositiones quae conantur discordiam evangelii cum lege committere (c'est-à-dire prouver par des exemples la thèse déduite des Galates) ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum. Il répète cela : igitur cum ea separatio legis et evangelii ipsa sit quae alium deum evangelii insinuaverit adversus deum legis... Voilà les deux thèses nettement formulées et la méthode de démonstration, par la comparaison des deux Testaments, clairement indiquée.

quons-le, s'ils se sont finalement rencontrés, c'est par des voies toutes contraires. Un Valentin postule un Démiurge ou créateur, inférieur au Dieu suprême. Pourquoi ? Parce que, préoccupé comme il l'est du problème du mal et des maux, il a besoin d'une divinité subalterne, qui aura la responsabilité de toutes les imperfections de l'univers et de toutes les défaillances de la création visible. Ce dieu secondaire rendra le service capital de décharger le Père de toute responsabilité fâcheuse; grâce à lui, l'idée même de Dieu sera sauvegardée ! Mais le créateur n'est-il pas le Dieu de l'Ancien Testament ? Ainsi Valentin va du créateur au Dieu d'Israël. Marcion fait le chemin inverse. D'où vient cette marche opposée de leur pensée respective ? C'est que l'un est philosophe, l'autre est théologien bibliciste. L'un part d'un principe abstrait, l'autre d'une constatation matérielle faite dans un livre.

Avons-nous atteint le fond même de la pensée de Marcion ? Non, car évidemment il y a autre chose encore. Notre gnostique n'aurait pas vu l'opposition entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Père céleste de l'Évangile, s'il n'avait été conduit et inspiré par un sentiment. Cet homme sentait profondément ce qui constitue le propre du christianisme. De là une intuition très vive de ce qui est chrétien et de ce qui ne l'est pas. A ce point de vue, il est en avance sur ses frères en la foi. Qu'on lui compare Clément de Rome ou Hermas. Dans leur piété le judaïsme se mêle encore si étroitement au christianisme, que l'on a pu émettre l'hypothèse que leur christianisme n'était qu'un judaïsme universaliste (1). Bien plus que ses contemporains, Marcion a senti que christianisme et judaïsme étaient deux régimes spirituels absolument distincts. Ce sentiment dénote une âme profondément religieuse. Ainsi il suffit de bien voir quelles sont les sources de la pensée de Marcion, et comment elle s'est développée, pour se convaincre qu'il n'a pas été le métaphysicien que l'on suppose.

(1) Völter, *Die apostolischen Väter*, I. Theil, 1904.

Les défaillances mêmes de son génie le démontrent avec évidence. Tertullien, auquel n'échappent jamais les défauts de l'adversaire, les connaît bien. Avec quelle verve, avec quelle ironie impitoyable, il les a exposées et étalées au grand jour ! C'est un jeu pour lui de démontrer que le candide Marcion n'a pas songé aux difficultés métaphysiques que soulève son dualisme. Deux principes suprêmes ne sauraient coexister. Même si l'un est inférieur à l'autre, les difficultés sont insurmontables. Marcion partage entre ses deux dieux la bonté et la justice. Tertullien n'a qu'à analyser l'une et l'autre notion pour montrer qu'elles sont inséparables. Sans merci, à travers un livre entier, il met à nu les insuffisances et les contradictions du système de son adversaire. Pour un dialecticien de sa force, c'est une sorte de divertissement. Comment se fait-il que Marcion n'ait pas senti des difficultés, ni prévu des objections aussi évidentes ? Tout simplement parce qu'il n'était pas philosophe ; il n'entendait rien à la métaphysique. Il était homme religieux, exégète, bibliciste. Un sentiment très profond a fait naître en lui une idée originale. L'hypothèse dualiste d'un dieu supérieur et d'un dieu subalterne semblait convenir excellemment à son idée. Il l'a adoptée sans même apercevoir les difficultés auxquelles il allait se heurter.

Dans le III^e^ et IV^e^ livre de son grand ouvrage, Tertullien a discuté en détail la doctrine de la rédemption de Marcion. Nous ne serions guère plus renseignés, si nous avions les *Antithèses* entre les mains.

Marcion ne se distingue pas moins des autres gnostiques dans sa conception de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ que dans sa conception de Dieu. Il n'est pas plus métaphysicien dans l'une que dans l'autre. Il n'a pas transporté le drame de la rédemption dans le monde suprasensible. Pas d'acte céleste qui prélude à l'acte terrestre. Marcion ne se préoccupe que de la rédemption sur la terre et parmi les hommes. — Il ne se perd pas davantage en spéculations sur la nature ou l'origine du Christ. Il n'en imagine pas quel-

que prototype dans un plérôme. Il se contente de dire qu'il vient d'en haut. Sa christologie est très simple. D'ailleurs, elle ne se sépare pas de sa doctrine de la rédemption. L'en isoler serait la dénaturer. — Enfin il n'expose jamais sa doctrine de l'œuvre du Christ en dialecticien ou en philosophe. Il la développe à propos des textes bibliques qu'il explique. Elle découle tout entière de l'interprétation particulière qu'il donne de ces textes. Encore une fois, Marcion se montre essentiellement bibliciste. Ce n'est pas qu'il n'aborde pas les textes avec une idée préconçue, et qu'il ne plie son interprétation au gré de son idée, mais l'idée préconçue, il l'a empruntée d'abord aux textes.

Quoiqu'il ne soit pas dialecticien. Marcion ne manque pas de logique. Sa doctrine de la rédemption dérive de sa doctrine de Dieu ; elle en est une conséquence nécessaire.

Il avait puisé son idée du Démiurge dans l'Ancien Testament. La justice stricte lui avait paru caractériser le Dieu d'Israël. Il l'appelait donc le dieu juste. L'épithète était bien choisie. Mais, comme il opposait ce dieu juste au Dieu suprême dont l'essence était, d'après lui, la bonté, il ne pouvait s'empêcher en fait de les présenter comme hostiles l'un à l'autre. L'œuvre du créateur est toute contraire à celle que projette le Père. Il a beau s'appeler le dieu juste, son œuvre finit par être considérée comme mauvaise. Marcion lui-même n'a jamais identifié son dieu juste avec le principe du mal ; mais il n'est pas surprenant que ses disciples l'aient fait après lui, et que les adversaires lui en aient aussi imputé l'idée. Ainsi vous avez d'un côté le créateur qui crée le monde visible et les hommes, les gouverne, et accomplit une certaine œuvre. D'autre part, vous avez le Père de Jésus-Christ qui conçoit une œuvre toute différente, et qui à un moment donné, commence à l'accomplir. C'est dans ce but qu'il envoie Jésus-Christ sur la terre.

Qu'est-ce dès lors que la rédemption ? Elle consistera dans la délivrance de l'homme. C'est le mot que Marcion paraît

avoir employé (1). Délivrance de quoi ? De la domination du créateur. Il faut soustraire l'homme au régime actuel. Conception curieuse de la rédemptiou chez un homme qui se réclamait de l'apôtre Paul ! Pour celui-ci le salut consiste dans la délivrance de la domination du péché. Rédemption toute morale et individuelle. Celle que rêve Marcion est tout extérieure ; il s'agit de passer d'une condition à une autre condition, du royaume du créateur au royaume du Père. L'organe de cette révolution, c'est Jésus-Christ. Il vient donc ici-bas pour défaire et détruire l'œuvre néfaste du créateur. Il n'est pas son fils, il n'a rien de commun avec lui. Il prendra le contre-pied de tout ce qu'a fait le Démiurge. Ses préceptes seront le contraire de ceux du créateur.

Cette conception du rôle du Sauveur, Marcion ne l'a pas exposée en forme et dogmatiquement. Il a fait, comme les grands exégètes de l'époque, comme Philon, comme plus tard Origène. Il prétendait la tirer des Écritures. C'est en expliquant celles-ci qu'il démontrait ses thèses.

Ces thèses se ramènent à deux principales dont Tertullien a entrepris la réfutation, de l'une dans son troisième livre, et de la seconde dans le quatrième.

Il importe tout d'abord de bien établir que Jésus-Christ n'est pas le Fils et l'Envoyé du créateur. A aucun degré il ne doit dépendre de celui-ci. Les chrétiens affirment que l'Ancien Testament est plein de prédictions qui s'appliquent à Jésus-Christ. Ils s'approprient les prophéties messianiques. C'est ce que Marcion n'admet pas. Il soutient que ces sortes de prédictions n'étaient pas nécessaires. Jésus pouvait s'en passer. Ses œuvres suffisaient amplement pour démontrer qu'il était le « Sauveur » (2). Puis il reprenait les uns après les autres les passages messianiques, et s'efforçait

(1) *Adv. Marcionem*, I, 17 : sufficit unicum opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua.

(2) *Adv. Marcionem*, III, 3 : Non fuit, inquis, ordo eius modi necessarius, quia statim se et filium et missum et dei Christum rebus ipsis esset probaturus per documenta virtutum.

de démontrer qu'ils ne s'appliquaient pas à Jésus-Christ. Voici quelques exemples. On voyait dans Ésaïe, VI, 14, une prédiction relative au Christ ; il y serait appelé Emmanuel. Jamais, dit Marcion, Jésus n'a reçu ce nom. Encore moins Ésaïe VIII, 4, pouvait-il s'appliquer au Sauveur (1). A-t-il jamais emporté les richesses de Damas et le butin de Samarie? Au psaume XLV, 4, on lit « Vaillant guerrier, ceins ton épée », etc. Prophétie messianique, s'écriaient les chrétiens. Nullement, disait Marcion, puisque « le Sauveur n'a jamais fait œuvre de guerrier » (2).

Le procédé de Marcion est bien simple. Il prenait uniformément tous ces textes messianiques dans le sens littéral. Il n'avait pas de peine alors à montrer qu'ils s'appliquaient à un Messie qui ne pouvait être Jésus-Christ. Il pratiquait le même système que les exégètes juifs dans leurs polémiques avec les chrétiens. Aussi Tertullien s'en plaint-il.

Si ces prophéties n'ont rien à voir avec Jésus-Christ, à quel Messie conviennent-elles ? Marcion répondait qu'en effet elles annonçaient un Messie, mais un Messie juif. Il n'était point venu. C'était le Messie que le créateur se proposait de susciter. Les prophètes avaient reçu la mission de prédire sa venue. Prédictions qui ne se sont pas plus réalisées que ne se sont accomplies celles qui annoncent la gloire de Jérusalem et la domination d'Israël. Ce Messie n'aura point de jour.

Toute cette partie de la démonstration de Marcion devait paraître assez forte. Elle prouve combien profond devait être le sentiment qu'il avait de l'indépendance et de la nouveauté du christianisme. Il lui semble qu'il peut se suffire à lui-même ; le christianisme porte en lui-même la démonstration de sa vérité ; il n'est nullement nécessaire d'étayer la

(1) *Ibidem*, III, 12 : provoca nunc, ut soles, ad hanc Esaiae comparationem Christi, contendens illam in nullo convenire.

(2) *Ibidem*, III. 14 ; voir tout le chapitre. Malheureusement Tertullien presque partout dans ce livre défend son point de vue plutôt qu'il ne réfute son adversaire, ainsi au ch. XV *sq*.

foi au Christ sur des traditions et des prophéties ; les œuvres du Sauveur sont probantes par elles-mêmes.

Après avoir montré que le Christ n'a rien de commun avec le Messie de l'Ancien Testament, il fallait prouver que son œuvre essentielle a consisté à défaire celle du créateur, à ruiner ses institutions, à substituer à ses préceptes d'autres préceptes, et à lui arracher les hommes. Marcion est convaincu que l'histoire évangélique bien comprise, c'est-à-dire expurgée de toute interpolation judaïque, démontre sa thèse avec éclat.

Puisque le Sauveur n'est pas le fils du créateur, il ne doit rien lui emprunter. Pas même son corps. Il ne peut être question de sa naissance. Sa chair n'est qu'apparente. Si le Sauveur avait un corps réel, il faudrait admettre qu'il en a pris les éléments à ce Cosmos qui est l'œuvre du créateur. C'est pour cette raison que Marcion rejette les récits de la naissance miraculeuse. Le Sauveur apparaît donc inopinément à l'état d'homme fait. C'est en la 15e année de Tibère qu'il fit son apparition à Capernaum en Galilée. « Anno « quinto decimo principatus Tiberiani proponit eum descen- « disse in civitatem Galileae, Capharnaum, utique de caelo « creatoris, in quod de suo ante descenderat » (IV, 7) (1). D'ailleurs, Jésus lui-même n'a-t-il pas donné clairement à entendre qu'il n'est pas né selon la chair, puisqu'il s'est écrié : Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui, après avoir entendu la parole de Dieu, la pratiquent. Tertullien résume la pensée de Marcion en des termes si précis, qu'ils méritent d'être reproduits : « Marcion prétend qu'il y a deux Christs ; l'un est « révélé au temps de Tibère par un Dieu que l'on ne con- « naissait pas, avec mission de sauver tous les peuples ; « l'autre était destiné par le dieu créateur à restaurer Israël « et devait apparaître un jour. Il fait entre ces deux Christs « autant de différence qu'entre la Loi et l'Évangile, le « judaïsme et le christianisme » (IV, 6).

(1) Voir aussi, I, 19; *De carne Christi*, I.

Marcion n'admettait des trois évangiles que celui de Luc. C'était d'après lui le moins entaché de judaïsme. Encore avait-il besoin d'être expurgé ici et là du vieux levain. Tertullien suit son adversaire sur ce terrain. Il consent à prendre l'évangile qu'on lui offre. Il prétend que, même mutilé, cet évangile lui suffit pour démontrer la fausseté de la thèse de son adversaire. C'est ainsi que, grâce à Tertullien, nous savons sur quels textes de l'évangile il s'appuyait, et par quelle interprétation il pensait démontrer que le vrai Christ a marqué son opposition au créateur.

Dans le récit de la guérison d'un lépreux (Luc, v, 12-14), il est dit que Jésus « le toucha ». Pourquoi fait-il cela, demande Marcion? C'est pour montrer son mépris de la loi lévitique, cette institution du créateur. — Pourquoi Jésus appelle-t-il à lui un péager (v, 27-32)? C'est parce qu'il est étranger à la Loi, hostile au judaïsme. — On conçoit tout le parti que Marcion tirait du mot de Jésus sur la pièce neuve et le vieil habit, et de celui sur les vieilles outres et le vin nouveau. — La parole de Jésus sur le sabbat qui a été fait pour l'homme ne semblait pas moins lui donner raison. Il est curieux de voir l'embarras de Tertullien qui ne sait comment s'en tirer. Il en est réduit à prétendre que ces paroles de Jésus sont moins novatrices qu'elles n'en ont l'air.

Marcion paraît avoir fait grand état du Sermon sur la montagne. Malheureusement, Tertullien a mal rendu la pensée de son adversaire. Pour cause, sans doute. Ce qu'on entrevoit, cependant, c'est que Marcion a fort bien saisi la nouveauté de certains préceptes de Jésus. Il alléguait en triomphant le précepte qui défendait la vengeance et ordonnait d'aimer nos ennemis. « Novam plane patientiam docet « Christus ». Tertullien est obligé d'en convenir, mais, dit-il, ce sont des préceptes simplement destinés à compléter les lois du créateur. Marcion ne triomphait pas moins à propos du mot : donne à quiconque te demande.

Dans le récit de la guérison du serviteur du centurion (VII, 9, 10), notre gnostique faisait remarquer que Jésus

exalte un étranger. — Jésus calme la tempête. Qu'est-ce à dire, si ce n'est qu'il dompte les éléments du Cosmos sorti des mains du créateur. « Novus dominator atque possessor « elementorum subacti iam et exclusi creatoris ». — Pierre confesse le Messie. Pourquoi Jésus lui impose-t-il silence ? Parce qu'il avait encore une fausse idée du Messie, et qu'il ne fallait pas qu'elle se propageât.

Un des mots de l'évangile qui semblaient le plus favorables à la thèse de Marcion, c'était la parole : nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils. Est-ce clair ? Jésus ne déclare-t-il pas d'une part que le Père est inconnu, et, d'autre part, que c'est lui qui le révèle? Les versets suivants, x, 23, 24, ne confirment-ils pas ce sens, puisqu'ils disent que des rois et des prophètes auraient souhaité contempler « ce que vous voyez »?

Dans le passage, Luc xi, sur la prière, Marcion insistait sur la nouveauté de l'oraison de Jésus; les disciples ne demandent-ils pas une prière qui soit autre que celle de Jean-Baptiste ? La prière de Jésus innove en ce qu'elle s'adresse au « Dieu suprême ». Dans Luc xii, Marcion notait le « levain des Pharisiens ». C'était la « prédication du créateur ». Dans le même chapitre, Jésus nous exhorte à nous élever au-dessus des soucis terrestres. Sa pensée est de nous apprendre à mépriser les biens du créateur.

Marcion interprétait les paraboles dans le sens de ses idées. Ainsi le maître, dans la petite parabole de xii, 39, etc., représentait le Dieu suprême; le voleur, c'était le créateur. Il a sûrement expliqué les paraboles des chapitres xiv et xv de la même manière. Mais Tertullien, au lieu d'exposer l'interprétation de son adversaire, se jette dans de longues considérations pour démontrer que tous les traits de ces paraboles conviennent au Dieu créateur.

Luc xvi offrait à Marcion une assez riche matière. Au verset 12, il lisait : qui vous donnera *mon* bien, « *meum* quis dabit vobis ». Il existe une leçon : ἡμέτερον. D'après lui le bien étranger, c'était celui du créateur; « mon bien », c'était

celui du Christ, celui du Dieu suprême. Au verset 13, Mamon représentait le créateur. La parabole de Lazare et du mauvais riche faisait voir dans le Hadès le lieu des peines et des récompenses institué par le créateur, tandis que le ciel représentait le lieu des rétributions établi par le Dieu suprême.

Luc, XVIII, 19 : « pourquoi m'appelles-tu bon ? Personne « n'est bon si ce n'est Dieu seul » semblait donner absolument raison à l'hérétique. « Quis optimus nisi Deus ? » s'écriait-il.

On aimerait savoir comment Marcion interprétait les récits de la Passion. Il a dû avoir fort à faire pour les mettre d'accord avec son docétisme Sur ce point, Tertullien ne nous donne aucune satisfaction. Il a pris texte de ces récits pour défendre ses idées.

Les notes de Tertullien, faites d'après les *Antithèses*, si succinctes qu'elles soient, suffisent pour donner de la pensée de Marcion une idée claire et précise. Son Christ, comme le Dieu suprême, reste inconnu jusqu'à son avènement. Les prophètes ne l'ont pas annoncé. Il ne doit rien au créateur. Il ne lui emprunte même pas son corps, qui n'a que l'apparence d'un corps. Il est aussi indépendant que possible et du créateur et de la création. Aussi en toutes choses, il innove.

Les innovations consistent à prendre le contre-pied du créateur. Ses préceptes, ses œuvres tendent à abolir l'ancien régime. Il instaure un nouvel ordre de choses. C'est ainsi qu'il opère le salut des hommes. Il les libère de la domination du créateur. Ceux qui croient en lui n'auront qu'à l'imiter. Ils feront opposition au créateur et à ses institutions. On verra que de ce principe découle toute la morale de Marcion.

Dans cette conception, il est un point obscur qui peut-être ne l'était pas dans l'ouvrage même de Marcion. On ne nous dit pas comment il concevait les rapports du croyant et du Christ. En quoi consistait la foi ? Marcion qui se croyait paulinien, n'a-t-il rien retenu de la doctrine de l'union mystique

de l'âme croyante avec le Christ? Si l'on en juge d'après les seules notes de Tertullien, évidemment sa conception du christianisme était fort extérieure et superficielle. Il n'a pris à l'apôtre Paul que des formules; il a négligé ce que sa doctrine a de profond. Voilà qui étonne chez un homme qui certainement a eu, plus que ses contemporains de l'Église, la conscience de ce qui est proprement chrétien. Toutes ses remarques sur les paroles les plus saillantes de Jésus montrent qu'il avait un sentiment de leur originalité et de leur nouveauté que l'on chercherait vainement chez les écrivains ecclésiastiques du IIe siècle. Il nous est difficile de croire que Marcion a été réellement si superficiel. Nous inclinons à penser que, dans son cas comme dans celui des autres gnostiques, ses adversaires n'ont mis en relief de sa pensée que ce qui leur paraissait le moins chrétien et le plus scandaleux pour la foi. On a laissé dans l'ombre tout ce qui pouvait la recommander à la piété des fidèles.

En morale, Marcion est ascète. Tertullien, Clément d'Alexandrie, l'auteur des *Philosophumena* sont unanimes à l'affirmer. On l'accusait même de « cynisme », c'est-à-dire de pratiquer les austérités de la secte des philosophes cyniques, si populaires aux premiers siècles de l'ère chrétienne. En quoi consistait son ascétisme? Il condamnait la chair et proscrivait le mariage. Mariés, ses fidèles devaient renoncer à toute relation sexuelle. Tertullien lui en fait constamment grief. « Caro », disait-il, « in nuptiis tollitur ». « Pourquoi », dit-« il encore, « impose-t-il à cette chair si infirme ou si « indigne la chasteté, soit qu'on considère celle-ci comme « un fardeau ou comme un titre de gloire (I, 28) »? Il faisait même de la continence une condition du baptême. « Mar-« cion ne baptise la chair que si elle est vierge ou veuve, « ou célibataire, ou si elle a acheté le baptême par un « divorce..... Cette institution est née de la condamnation « du mariage » (I, 29).

Clément d'Alexandrie, dans son IIIe Stromate, dénonce le principe de cet ascétisme. C'est par haine du créateur que

Marcion pratique la continence. Le Dieu de l'Ancien Testament a ordonné aux hommes de croître et de multiplier. Le vrai chrétien fera le contraire (1). Ceci concorde avec un curieux chapitre de Tertullien dans lequel il défend contre Marcion le Cosmos et les créatures. L'hérétique aurait systématiquement dénigré la création. Il n'y voyait que contradictions, mesquinerie, absurdité. Sa vue du monde était absolument pessimiste (I, 13, 14). Ici il y a lieu de se demander si c'est sa doctrine de Dieu qui, par une conséquence très logique, a fait de Marcion un ascète, ou si son ascétisme, plus ancien chez lui que ses idées théologiques, s'est prévalu de celles-ci pour se donner une raison d'être plausible. Il nous paraît probable que Marcion, comme toutes les âmes ferventes de son temps, philosophes aussi bien que chrétiens, a eu de très bonne heure de fortes tendances ascétiques. Quand il a bien pris conscience de son grand principe de l'opposition entre le dieu suprême et le créateur, il y a vu le fondement le plus solide de la vertu chrétienne telle qu'il la comprenait. Sa doctrine de Dieu a renforcé son ascétisme, et lui a donné une forme plus précise.

On le voit, les doctrines essentielles de Marcion n'ont rien d'abstrait et de métaphysique. Elles sont bien plus d'un homme religieux que d'un philosophe.

Le lecteur a dû se rendre compte, au cours de cet exposé, des difficultés considérables que rencontre l'historien pour dégager des documents le véritable Marcion. Plusieurs des écrivains ecclésiastiques qui l'ont combattu ignorent ses écrits. Presque tous le confondent avec ses disciples, et lui attribuent leurs idées. Or les idées des successeurs sont le

(1) III *Strom.*, IV, 25 : γίνεται δὲ αὐτῷ τῆς ἐγκρατείας αἴτιος αὐτὸς ὁ δημιουργός. Voir aussi III, *Strom.*, III, 12 et 13 : ἀλλ'οἱ μὲν ἀπὸ Μαρκίωνος φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ, ᾧ δὴ λόγῳ μὴ βουλόμενοι τὸν κόσμον τὸν ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ γενόμενον συμπληροῦν, ἀπέχεσθαι γάμου βούλονται. Notons que Clément ne cite pas ici Marcion lui-même. — La secte aurait pratiqué l'abstinence de certains aliments, III *Strom.*, IV, 25 : τῶν δὲ ἀφ'αἱρέσεως ἀγομένων Μαρκίωνος μὲν τοῦ Ποντικοῦ ἐπεμνήσθημεν δι' ἀντίταξιν τὴν πρὸς τὸν δημιουργὸν τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παραιτουμένου.

plus souvent des déformations des doctrines du maître. Les plus informés de nos auteurs, comme Tertullien, Clément, ont de fâcheuses réticences. Il est probable qu'ils ont omis de nous faire connaître précisément ce qu'il y avait de plus chrétien et de plus profond dans sa pensée. Tous enfin sont animés contre lui d'une passion qui chez quelques-uns est de la haine.

Si épais que soient les voiles, peut-être avons-nous réussi à apercevoir le véritable Marcion. Il est incontestable qu'il était un homme d'une haute valeur morale et religieuse. Austère et profondément sérieux, il a sans cesse médité les évangiles. Peu à peu l'originalité de Jésus s'est dévoilée à sa pensée. Il a saisi la nouveauté de certaines de ses paroles Son effort a consisté alors à retrouver le véritable Évangile, à le rendre à son premier auteur, à en faire la règle absolue de la vie chrétienne. Effort maladroit, si l'on veut, mais combien intéressant !

Marcion ne doit son originalité qu'à lui-même. Il n'a certainement pas connu la forte discipline de la philosophie grecque. Le génie hellénique ne l'a pas marqué de son sceau. De là, comme métaphysicien et dialecticien, une évidente faiblesse. Il n'apercevait pas des inconséquences et des contradictions que Tertullien excellait à mettre en lumière. Il a été l'homme d'une idée. Dès qu'il l'eut bien saisie, il alla droit devant lui, la suivant avec une logique intrépide. La tradition ne comptait pas pour lui, et les textes, il les pliait à son point de vue. De l'effort de sa pensée, en grande partie autodidacte, sortit un système à la fois original et puissant, mais plein de lacunes. Cuirasse bien trempée, mais non sans défauts.

Nous pensons avoir montré que Marcion n'était pas un véritable dualiste. Il n'en avait que les apparences. Mais de son système devait tôt ou tard sortir un dualisme bien authentique. Lui-même critiquait avec tant d'âpreté son Démiurge, le créateur, que l'on devait finir par l'identifier avec le principe du mal. Son ascétisme même, si pure que

pût en être la source, devait se transformer en une morale qui condamnait radicalement la chair, le monde, la vie. Épiphane fait du marcionisme une peinture qui s'applique moins à Marcion lui-même, qu'à ses disciples contemporains de l'hérésiologue. Leur théologie, leur morale, leurs rites, tout est dominé par une conception dualiste des choses. Ces disciples n'ont fait que tirer les conséquences logiques du système. Que le marcionisme se soit alors renforcé en s'appropriant d'autres dualismes, comme celui de la Perse, c'est fort probable. Ce qu'on a tort de prétendre, c'est que Marcion lui-même a commencé par être dualiste et tributaire de la Perse.

De toutes les sectes gnostiques, celle de Marcion a été la plus populaire, et pour l'Église la plus redoutable. A une époque où la plupart des autres écoles avaient cessé de mettre sérieusement en péril le christianisme, le marcionisme prospérait. Épiphane nous apprend que de son temps, à la fin du IV^e^ siècle, il y avait des marcionites à Rome et en Italie, en Égypte jusque dans la Thébaïde, en Palestine, en Arabie, en Syrie, à Chypre et même en Perse (1). Au III^e^ siècle, Origène redoutait cette secte plus que toute autre hérésie. Jamais il ne laisse passer une occasion de la combattre. Même dans ses homélies, il exhorte les fidèles à se garder de l'erreur marcionite. C'est toujours la doctrine de Dieu et du Démiurge qu'il dénonce. Il devait la croire singulièrement attrayante pour certaines âmes, puisqu'il la poursuit avec cet acharnement. — Ce qui n'est pas un moindre indice de popularité, c'est que les doctrines de Marcion, notamment sa doctrine de Dieu, s'infiltrent bientôt et se répandent dans les autres sectes gnostiques. Si des valentiniens, comme Héracléon ou Ptolémée, ne se sont pas laissé entamer, d'autres ont offert moins de résistance. La lettre à Flore prouve que son auteur connaissait le péril, et s'efforçait de l'écarter. On verra dans la suite tout le parti que certaines sectes surent tirer de la doctrine du Démiurge.

(1) *Haereses*, XLII, 1.

Quelles sont les causes de cette popularité des doctrines de Marcion? C'est d'abord qu'elles ont une précision que les doctrines n'avaient ni chez les autres gnostiques, ni chez les catholiques. Qu'est-ce que le Démiurge dans le système d'un Basilide ou d'un Valentin ? Une abstraction qui ne parle pas à l'imagination, une figure si effacée qu'on ne parvient pas toujours à la saisir, presque un simple comparse dans le vaste drame cosmique. On ne connaît que son titre et la formule de sa fonction; il n'a rien de vivant et de concret. Tout autre est le Démiurge de Marcion. On sait ce qu'il a fait, on connaît ses lois, on possède ses révélations. D'où lui vient cette physionomie plus vivante? C'est qu'il est le créateur de la Genèse, le Dieu de l'Ancien Testament; c'est celui dont Moïse est le révélateur; les prophètes, les hérauts. Il est dans le Livre; il y parle et agit ; on connaît ses sentiments, comme ses lois. C'est précisément parce que le Démiurge de Marcion est le Dieu de l'Ancien Testament qu'il devait frapper l'imagination des fidèles eux-mêmes. La critique de Marcion était à la portée des plus simples. La comparaison qu'il instituait entre le Dieu de l'Évangile et le Dieu des batailles devait faire impression. D'autant plus que pendant presque tout le IIe siècle, les catholiques n'avaient pas encore une doctrine précise de Dieu (1).

Ainsi, c'est parce que ses doctrines étaient à la fois précises et bibliques qu'elles ont eu un si vif succès dans les milieux les plus différents. Ne nous étonnons pas qu'elles aient paru si redoutables à un Origène lui-même, et que Marcion se soit attiré de la part des hommes d'église des haines implacables.

Marcion a compté beaucoup de disciples. A notre connaissance, Apelle est le seul qui ait été éminent. Sa personnalité comme sa pensée méritent d'arrêter notre attention. A bien des égards, son rôle dans l'école de Marcion rappelle celui

(1) Voir sur ce sujet nos articles dans la *Revue de l'histoire des Religions*, 1911.

de Ptolémée et d'Héracléon dans l'école de Valentin. Comme eux, il a amendé, consolidé le système du maître.

C'est M. Harnack qui a révélé Apelle. En 1874, il publiait une thèse latine intitulée *De Apellis gnosi monarchica*. Quoique certaines des hypothèses de l'auteur nous paraissent trop ingénieuses pour être vraies, nous estimons que les conclusions de cette étude s'imposent encore à l'heure actuelle. En 1890, M. Harnack publiait en les commentant sept fragments d'un écrit d'Apelle qu'a cités d'après lui saint Ambroise dans son *De paradiso* (1). Ces fragments que nous croyons authentiques sont du plus haut intérêt.

Quelles sont les sources dont nous disposons pour connaître Apelle et ses idées? Nous possédons d'abord celles que nous devons aux auteurs ecclésiastiques. Elles consistent en une notice d'Hippolyte éparse dans Philaster, Épiphane et Pseudo-Tertullien, en une série de renseignements qui nous viennent de Tertullien, et qui se trouvent dans le *De praescriptione haereticorum*, l'*Adversus Marcionem*, le *De carne Christi*, le *De Anima*, enfin en une notice des *Philosophumena* (VII, 38 et X, 20).

Les renseignements que nous apportent ces différents auteurs proviennent de deux sources indépendantes. L'une est la notice du traité perdu d'Hippolyte. Il est facile de la reconstituer à l'aide de Philaster et d'Épiphane. L'autre, c'est un traité perdu que Tertullien avait composé contre Apelle. Dans son *De carne Christi*, il mentionne cet écrit (2). Les renseignements qu'il nous donne sont tirés du traité perdu. Ils sont d'autant plus intéressants qu'ils dérivent d'une autre source que celle d'Hippolyte. Les auteurs ont tous puisé à l'une de ces sources, ou à toutes les deux à la fois. Ainsi Philaster et Épiphane ne connaissaient que la notice d'Hippolyte. Tertullien n'en a pas fait usage. Enfin

(1) *Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles* dans *Texte u. Untersuchungen*, VI, 3e fasc., p. 111.

(2) *De carne Christi* ch. VIII : il s'agit dans ce chapitre d'Apelle et de ses disciples. Tertullien dit : Nam est nobis et ad illos libellus.

Pseudo-Tertullien et l'auteur des *Philosophumena* ont combiné les deux sources dans leurs notices.

Quoique différentes, nos deux sources paraissent s'être inspirées des écrits mêmes d'Apelle. M. Harnack croit que dans la notice d'Épiphane se dissimulent des citations de notre gnostique. Tertullien a certainement utilisé des sources écrites, mais il est difficile de les préciser.

Eusèbe nous a conservé une conversation qu'un certain Rhodon avait eue avec Apelle (1). Ce Rhodon était de la province d'Asie. Il fut d'abord disciple de Tatien. Contemporain de Clément d'Alexandrie, il écrivit contre les marcionites. Il se faisait une spécialité de relever les divergences d'opinion qui paraissaient partager les coryphées de la secte. Étant à Rome, il avait interrogé Apelle qui était alors fort âgé. Il avait noté les réponses du vieil hérétique. Ce sont ces notes qu'Eusèbe a citées.

Nous savons enfin qu'Apelle a composé un traité intitulé *Syllogismes*. Pseudo-Tertullien le mentionne, et ajoute que l'auteur voulait démontrer que tout ce qu'a écrit Moïse est faux (2). Dans les *Philosophumena* on ne nomme pas cet écrit, mais on en donne le même signalement (3).

Or il semble certain qu'Ambroise cite quelques passages de cet ouvrage dans son « de paradiso ». Il nomme Apelle, et désigne un endroit précis de son livre (4). Cette mention est suivie d'une série d'observations sur les premiers chapitres de la Genèse qui sont des citations. Elles se présentent sous forme de syllogismes, et le contenu en répond exactement au signalement de Pseudo-Tertullien et des *Philoso-*

(1) *Hist eccl.*, V, 13.

(2) Pseudo-Tertullien VI : habet praeterea suos libros quos inscripsit *Syllogismorum* in quibus probare vult quod omnia quaecunque Moïses de Deo scripserit vera non sint, sed falsa sint.

(3) *Philos.* X, 20 οὕτως κατὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν συντάγματα ἐποίησε, καταλύειν αὐτοὺς ἐπιχειρῶν ὡς ψευδῆ λελαληκότας καὶ θεὸν μὴ ἐγνωκότας.

(4) *De Paradiso*, V, 28 : Plerique enim, quorum auctor Apelles, sicut habes in trigessimo et octavo eius... Les citations se trouvent dans les ch. V-VIII.

phumena. M. Harnack relève dans une homélie d'Origène sur la Genèse ce qui paraît être une autre citation du même écrit d'Apelle. C'est à propos de l'arche de Noé. Origène nomme notre gnostique, et le passage qu'il lui emprunte est tout à fait dans le goût des passages cités par Ambroise. Nous avons donc très probablement ici encore un fragment des *Syllogismes*. M. Harnack conjecture, non sans vraisemblance, qu'Ambroise a reproduit dans son *De Paradiso* les citations d'Apelle qui s'y trouvent, d'après le commentaire perdu d'Origène sur la Genèse.

Ces fragments donnent déjà de la pensée d'Apelle une idée que tout confirmera dans la suite. Cette observation constitue la présomption peut-être la plus forte en faveur de leur authenticité. Sa critique de l'Ancien Testament a dû être remarquable. Il innovait sur celle de Marcion. En effet, celui-ci ne contestait pas la vérité de fait des récits de l'Ancien Testament. Bien au contraire, il concluait des actes et des paroles que les auteurs de la Bible juive attribuaient au créateur, Dieu d'Israël, que ce dieu-là ne pouvait être le Père de Jésus-Christ. Cette critique s'inspirait d'un sentiment; en réalité elle était toute religieuse, nullement rationaliste. Or c'est justement au nom de la raison qu'Apelle critique l'Ancien Testament. Il rejette tel récit parce qu'il est invraisemblable, tel autre parce qu'il a un caractère mythique. C'est ce qui frappe dans le fragment qu'Origène cite dans son homélie sur la Genèse (1). Apelle critiquait les dimensions de l'arche de Noé. Elle n'aurait jamais pu contenir autant d'animaux avec la nourriture qui leur était nécessaire. « Comment », dit-il, « deux couples de bêtes « sauvages et sept couples d'animaux domestiques pour « chaque espèce auraient-il trouvé place dans l'arche telle « qu'elle est décrite ; à peine contiendrait-elle quatre élé- « phants ». « Il est donc évident que cette histoire est une « fable, et qu'elle ne peut émaner de Dieu ». Notez que ce

(1) *In Genesim hom.*, II. 2.

rationalisme dont témoigne ce seul fragment concorde exactement avec ce qu'Hippolyte et Tertullien nous disent de l'exégèse d'Apelle (1). Notre gnostique a dû pousser sa critique de l'Ancien Testament très à fond puisque saint Ambroise cite le 38e tome des *Syllogismes*.

Mais la critique d'Apelle n'était pas toujours purement rationaliste; elle s'inspirait parfois du paulinisme le plus authentique. Voyez par exemple la raison qu'il donne pour rejeter ce que la Genèse dit de l'arbre de vie. « Comment un « arbre de vie pourrait-il contribuer à la vie plus que le souffle « de Dieu? » Ou encore cette parole : « Si Dieu n'a pas fait « l'homme parfait, et si chacun atteint à la vertu parfaite par « ses propres efforts, est-ce qu'alors l'homme ne paraîtrait pas « se procurer à soi-même plus que Dieu ne lui a conféré? »

Que sait-on de cette intéressante personnalité?

Il a été d'abord disciple de Marcion à Rome. Sur ce point les témoignages s'accordent.

Certains de nos témoins, notamment Tertullien que suit Pseudo-Tertullien, accusent Apelle d'avoir commis une faute de mœurs qui l'aurait obligé de se séparer de son maître et de se retirer à Alexandrie (2). Il n'est guère douteux que cette histoire ne soit une pure calomnie. Hippolyte n'en souffle mot, ni dans son traité perdu, ni dans les *Philosophumena*. Épiphane lui-même ne la relève pas. On pense bien que s'il l'avait crue vraie, ou s'il l'avait connue, il l'aurait criée sur les toits. Rhodon, tout adversaire qu'il soit, rend témoignage à la correction et à la dignité de ses mœurs et de sa vie (3).

Il quitta Rome et son maître. Ce fut, semble-t-il, pour des raisons que Tertullien fait entrevoir, mais qu'il n'a pas

(1) Voir aussi ce qu'Origène dit de l'opinion d'Apelle sur l'Ancien Testament, *C. Celsum*, V, 54 : μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα. Voir à la page 175, note 3.

(2) *De praescriptione haereticorum*, 30 : lapsus in feminam, desertor continentiae marcionensis; *De Carne Christi*, 6; Pseudo-Ter., 6.

(3) Ἀπελλῆς μὲν, ὁ τὴν πολιτείαν σεμνυνόμενος καὶ τὸ γῆρας.

comprises. Il alla habiter Alexandrie. C'est là, au témoignage de Tertullien, que se fit une évolution dans ses idées. « Là, dit-il, il devint je ne dis pas meilleur, si ce n'est « qu'il cessa d'être marcionite » (1). Après quelques années d'absence, il revint à Rome. Marcion était probablement mort. Apelle l'avait sans doute quitté, parce que sur plus d'un point il ne partageait plus les idées de son maître, et qu'il avait besoin de son indépendance pour affirmer les siennes.

Dans les dernières années de sa vie, il subit l'ascendant d'une sorte d'inspirée. C'était une vierge extatique du nom de Philumène. Il notait avec soin les visions de cette pauvre hystérique, il en fit un recueil qu'il publia sous le titre de *Révélations*, Φανερώσεις (2). Un peu auparavant il paraît avoir composé ses *Syllogismes*. Ce qui rend plausible cette dernière supposition, c'est qu'Irénée, qui jusqu'en 170 est si au courant des affaires de Rome, n'a pas connu ses écrits. Il est donc probable qu'ils ont vu le jour après qu'il eut quitté la capitale.

C'est à Rome enfin qu'Apelle eut cette mémorable conversation avec Rhodon qu'Eusèbe nous a conservée. Il était alors un vieillard. Tertullien ne l'a pas connu. Comme ce dernier était à Rome au temps de Commode, on peut conjecturer qu'Apelle était mort. Il se serait donc éteint peu après l'an 180.

L'étude de la théologie d'Apelle, comme celle de la théologie des principaux disciples de Valentin, jette une vive lumière sur l'évolution des doctrines gnostiques. On ne s'étonnera pas que nous nous y attardions.

(1) *De praescr. haer. XXX* : Inde post annos regressus non melior, nisi tantum qua iam non marcionites.

(2) *Philosoph.* X, 20. Pseudo Tert. VI; *de Praescr. haer.* XXX : in alteram feminam impegit, illam virginem Philumenen, quam supra edidimus, postea vero immane prostibulum et ipsam, cuius energemate circumventus, quae ab ea didicit Phaneroseis scripsit (Les mots suivants impliquent peut-être que Tertullien a connu cet ouvrage).... Adhuc in saeculo supersunt qui memi_ nerint eorum).

Nos principales sources, Hippolyte, Tertullien et Rhodon, s'accordent à déclarer qu'Apelle professait un strict monothéisme. D'après lui il n'existe qu'un seul Dieu ; c'est le Dieu suprême dont l'attribut essentiel est la bonté. Épiphane lui-même reproduit des formules d'Apelle qui excluent toute équivoque (1). Le Dieu suprême, dit notre gnostique, n'a pas créé le Cosmos visible, et ne gouverne pas lui-même ce monde. Il crée un monde supérieur dont le monde inférieur est l'image. Il crée aussi des « puissances » ou « anges ». Parmi ces anges, il s'en trouve un plus glorieux que les autres. Il sera le Démiurge ou créateur du monde visible (2).

Qu'on ne s'imagine pas qu'en ramenant la doctrine de sa secte au monothéisme, Apelle ait songé à se rapprocher de l'église. Ce dessein, s'il l'avait eu, lui aurait fort mal réussi. Bien loin de s'en féliciter, Rhodon lui fait un grief d'avoir renié son maître ! Ces marcionites sont divisés entre eux ! Du reste, notre gnostique songe si peu à revenir aux idée reçues, que dans sa conversation avec Rhodon — n'oublions pas qu'elle date de la fin de sa vie —, il s'élève avec âpreté contre la conception de l'Ancien Testament courante parmi les chrétiens.

Dans le retour d'Apelle au monothéisme, nous estimons qu'il y a tout autre chose. Nous y voyons une preuve d'indépendance d'esprit, et surtout de réflexion. Ce disciple de Marcion avait un talent dont son maître était dépourvu. Il était dialecticien. Ses *Syllogismes*, du moins les fragments qui nous en restent, en font foi. Il est donc probable qu'à l'exemple de cet autre dialecticien, Tertullien, il ait aperçu les contradictions de la doctrine de Dieu de Marcion. Il a compris qu'en bonne logique on ne peut postuler deux prin-

(1) Epiph. XLIV, 1 : .... φησὶν, εἷς ἐστιν ἀγαθὸς θεὸς καὶ μία ἀρχὴ καὶ μία δύναμις ἀκατονόμαστος ᾧ ἑνὶ θεῷ, ἡγοῦν μιᾷ ἀρχῇ, οὐδὲν μεμέληται τῶν ἐνταῦθα ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ γεγενημένων ... Dans cette dernière phrase perce le parti pris de présenter l'idée d'Apelle sous le jour le plus défavorable.

(2) *Psdo. Tert.*, VI : Hunc potestates multas angelosque fecisse ; propterea et aliam Virtutem, quam dici Dominum dicit, sed *angelum* ponit. Hoc vult videri mundum institutum ad imitationem mundi superioris.

cipes suprêmes, qui coexisteraient à la fois. Même atténué, ce dualisme dans l'idée de Dieu ne se soutient pas. Il fallait corriger la doctrine du maître. Voilà pourquoi Apelle rabaisse le Démiurge au rang d'un ange. Supérieur aux autres et revêtu de plus de gloire sans doute, mais ange tout de même. Du coup tombent les objections de la logique. La doctrine se trouve raffermie. D'une part, elle est débarrassée d'une contradiction interne, et d'autre part, elle conserve les avantages qui l'avaient fait adopter. Il reste que le créateur, Dieu de l'Ancien Testament, n'est pas le Dieu suprême, le Père de Jésus-Christ.

La doctrine elle-même du Démiurge, Apelle l'a refondue et amendée. Il est clair que, dans la forme que Marcion lui avait donnée, elle manquait d'homogénéité et d'unité. Il affirmait, sans doute, que la justice est l'essence du créateur. Mais comme ce créateur est le Dieu d'Israël, il apparaît le plus souvent comme un dieu guerrier, arbitraire, colère et vindicatif. Finalement c'est un dieu méchant, et on comprend que Jésus-Christ vienne détruire son œuvre. D'autres que Marcion diront que c'est le Dieu du mal. Mais alors que devient son attribut de justice ? La contradiction interne de cette doctrine est flagrante. Cette contradiction, Apelle l'a vue; on va voir comment il l'a corrigée.

Admirons ici nos sources ecclésiastiques ! Si nous en croyons Hippolyte d'après Philaster et Épiphane, Apelle n'a rien fait, rien amendé de la doctrine de son maître. Son Démiurge est un dieu, et il a tous les défauts du créateur de Marcion (1).

(1) Philaster, XLVII : Hic autem *deus* qui fecit mundum, non est, inquit, bonus ut ille qui fecit eum. Subjectus autem est deo illi a quo et factus est iste, qui et nutui et iussioni et praeceptis paret illius in omnibus. Épiphane, XLIV, I, ἀλλὰ (φησὶν), ὁ αὐτὸς ἅγιος ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθὸς ἐποίησεν ἕνα ἄλλον θεόν · ὁ δὲ γενόμενος ἄλλος θεός ἔκτισε τὰ πάντα, οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ · ἀπέβη δὲ οὐκ ἀγαθὸς καὶ τὰ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενα, φησὶν, οὐκ ἀγαθῶς εἰργασμένα. ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτοῦ φαύλην διάνοιαν τὰ ὑπ' αὐτοῦ ἔκτισται. On remarquera que Philaster dit que le Démiurge d'Apelle obéit en toutes choses au Dieu suprême, Épiphane déclare que ce Démiurge agit selon sa mauvaise

Consultons de préférence les auteurs qui ont eu entre les mains les écrits d'Apelle, un Tertullien, un Origène. Ils nous apprennent que notre gnostique distinguait entre le créateur et le Dieu des Juifs. Il faisait de tous deux des anges et non des dieux. Ils devaient leur existence au Dieu unique. Le créateur est juste ; le dieu de l'Ancien Testament est mauvais.

Énumérons par ordre les données de Tertullien et des textes qui s'inspirent de lui.

Nous apprenons au sujet du créateur : 1° qu'il a créé le Cosmos sur le modèle du monde supérieur. Dans un texte déjà cité, Pseudo-Tertullien (VI) nous dit que « Dieu a créé « une autre puissance qu'Apelle nommait bien Seigneur, « mais qu'il donnait pour un ange. Celui-ci aurait édifié le « monde à l'imitation du monde supérieur « (1) ; 2° dans cette création, le créateur aurait été assisté par le Christ. Tertullien affirme que c'est ce qu'enseignaient Apelle et ses disciples (2) ; 3° le créateur a voulu former le monde à la gloire de Dieu. Enseignement qu'Origène attribue expressément à Apelle (3) ; 4° à peine a-t-il formé le Cosmos, que le créateur le regrette ; il s'aperçoit sans doute que la copie ne reproduit pas le modèle avec fidélité (4) ; 5° d'après Origène encore, Apelle enseignait que le créateur avait supplié Dieu d'envoyer son fils pour améliorer le Cosmos (5) ; 6° la conclusion

disposition, Philaster a conservé une nuance vraie de la doctrine d'Apelle, Épiphane l'a brutalement effacée.

(1) Voir aussi Tertullien, *De carne Christi*, VIII : Angelum quemdam inclitum nominant qui mundum hunc instituerit.

(2) Tertullien, *ibidem*, VIII : ... an qui spiritum et voluntatem et virtutem Christi habuerit ad ea opera.....

(3) Orig., *ex libris in epistulam ad Titum* (Lomm., V, p. 285) : Appelles... dominum hunc qui mundum edidit, ad gloriam alterius ingeniti et boni dei eum construxisse pronuntiat.

(4) Tertul., *De carne Christi*, VIII : qui mundum hunc instituerit et instituto eo poenitentiam admiserit. Marcion aurait représenté le créateur sous la figure de la brebis perdue. Voyez Pseudo-Tert. VI : Cui mundo permiscuisse poenitentiam quia non illum tam perfecte fecisset quam ille superior mundus institutus fuisset.

(5) Orig., *ibidem*, Lomm., V, 285.

d'Apelle était que le créateur était juste, non pas qu'il était mauvais (1).

Cette doctrine du créateur ne rappelle-t-elle pas celle d'Héracléon ? C'est à se demander si Apelle ne s'en est pas inspiré.

Comment ensuite notre gnostique caractérise-t-il le Dieu de l'Ancien Testament ? 1° il le distingue nettement, avons-nous dit, du créateur (2) ; 2° il l'appelle *igneus*, épithète suggérée par le buisson ardent que Moïse vit dans le désert (3) ; 3° cet ange est le Dieu d'Israël. C'est ce que Tertullien nous apprend. Il semble citer Apelle (4) : 4° cet ange, Dieu des Juifs, serait l'auteur du mal. Si l'on en croit les *Philosophumena*, Apelle aurait encore distingué entre le Dieu d'Israël et l'ange responsable du mal (5). On a très bien pu faire cette distinction plus tard, précisément à l'imitation d'Apelle. Ce n'est pas lui qui l'a faite. L'affirmation isolée des *Philosophumena* est en contradiction avec les autres textes ; 5° cet ange de feu a revêtu les âmes d'une chair pécheresse (6).

Si l'on tient compte de toutes les données de nos différentes sources qui ont trait à la doctrine de Dieu d'Apelle, on constate qu'elles ne concordent pas toutes, et même qu'elles accusent de notables divergences. Ainsi, d'après

(1) *Philos.*, VII, 38 : τὸν πάντα κτίσαντα εἶναι δίκαιον.

(2) *Philos.*, VII, 38 : Ἀπελλῆς δὲ..... οὕτως λέγει · εἶναι τινὰ θεὸν ἀγαθὸν... τὸν δὲ πάντα κτίσαντα εἶναι δίκαιον, ὃς τὰ γενόμενα ἐδημιούργησε, καὶ τρίτον τὸν Μωσεῖ λαλήσαντα, πύρινον δὲ τοῦτον εἶναι δὲ καὶ τέταρτον ἕτερον, κακῶν, αἴτιον · τούτους δὲ ἀγγέλους ὀνομάζει.

(3) *De Carne Christi*, VIII : *De praescript. haer.*, XXXIV : Apelles creatorem angelum nescio quem gloriosum superioris dei faceret deum legis et Israëlis, illum igneum affirmans. Dans les textes de Tertullien, il y a parfois une confusion entre le créateur et le Dieu d'Israël. Voir la note de Harnack, *De Apellis gnosi*, p. 65.

(4) *De anima*, XXIII : ab igneo angelo, deo Israëils et nostro.....

(5) Tertullien l'appelle praeses mali (De Carne Christi, VIII). Voir texte des *Philos.* à la note 2 de la même page.

(6) *De anima*, XXIII, même texte : Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercaelestibus sedibus ab igneo angelo, deo Israëlis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfixerit carnem. Même affirmation dans *De carne Christi*, VIII.

le traité perdu d'Hippolyte, Apelle n'aurait pas plus distingué entre le créateur et le Dieu d'Israël que ne l'avait fait son maître. D'après Tertullien et Origène, il aurait imaginé une distinction essentielle entre l'un et l'autre. Cette constatation a amené M. Harnack à proposer une hypothèse qui concilierait fort bien les différentes données de nos textes. Il suppose que les idées d'Apelle ont évolué. Au début, il partageait le point de vue de son maître, et enseignait l'identité du créateur et du Dieu d'Israël. Plus tard, il en vint à les distinguer ; l'un était juste et l'autre méchant. Dans son traité perdu, Hippolyte faisait connaître l'Apelle des premiers temps, Tertullien celui de la seconde phase. Assurément on ne saurait tirer parti plus habile des textes. Seulement l'hypothèse suppose qu'Apelle a publiquement et assez longtemps enseigné la stricte doctrine de son maître, et qu'Hippolyte a composé sa notice sur Apelle avant qu'il ait évolué. Est-ce vraisemblable? Est-ce possible, puisqu'Apelle était probablement mort avant qu'Hippolyte ait composé son traité? La différence que l'on constate entre Hippolyte et Tertullien provient peut-être tout simplement de l'insuffisance des informations dont disposait le premier. Il a confondu la doctrine du maître et celle du disciple, parce qu'il n'était pas exactement renseigné. La preuve qu'il en a été ainsi, c'est que, lorsque 20 ou 30 ans plus tard le même homme entreprit les *Philosophumena*, il ne tomba plus dans les mêmes confusions. Dans l'intervalle, il s'était documenté.

Quoi qu'il en soit, ce qui est clair, c'est qu'ici encore Apelle apporte des corrections importantes à la doctrine de son maître. Il a senti ce qu'elle avait d'illogique et de défectueux. Il remplit le rôle du disciple qui réfléchit et qui juge. Il ne crée pas; il amende, consolide, organise la doctrine du maître!

La christologie de notre gnostique prête aux mêmes observations. Marcion professait un docétisme radical. Sur ce point encore, Apelle se sépare de son maître. Il affirme la réalité de la chair de Jésus-Christ. Nos sources en témoignent

à l'unanimité. Cette nouvelle divergence de doctrine ne s'expliquerait-elle pas simplement par le fait qu'Apelle a réfléchi ? Il a discerné le point faible de la christologie de son maître ; il a vu quelques-unes des objections qu'elle soulevait, et que Tertullien devait exposer avec son incomparable talent dans son *De carne Christi*. Nous osons même supposer qu'il a été frappé des inconvénients du docétisme dès qu'il s'agit de la Passion. Il est certain qu'elle embarrassait Marcion. Ses explications ont dû être bien obscures, puisqu'il n'en transpire presque rien dans les pages que Tertullien y a consacrées. Apelle semble donc avoir affirmé la réalité de la chair du Christ, pour sortir de l'impasse où aboutissait la doctrine de son maître. Mais il n'entendait pas perdre les avantages de cette doctrine. Aussi n'admettait-il pas plus que Marcion lui-même la nativité de Jésus (1). A Dieu ne plaise que le Christ soit débiteur pour quoi que ce soit de l'ange qui crée la chair, c'est-à-dire du créateur ! Pareille chair serait indigne de lui ! Ne voit-on pas dans toute cette tractation de la doctrine qu'il avait reçue de son maître le travail de la réflexion ? La pensée qui pèse et calcule les avantages et les inconvénients, qui discerne les difficultés et cherche à les éviter, ne s'y fait-elle pas sentir ?

Mais où le Christ a-t-il pris sa chair, puisque d'après Apelle, c'est une chair réelle ? Nos sources ici encore s'accordent assez bien. Jésus-Christ a emprunté sa chair aux « éléments ». Tertullien précise : aux astres, et Apelle entendrait

(1) Nos deux sources principales, ainsi que les deux textes qui en dérivent, s'accordent pleinement sur ce point. Source de Tertullien : *De carne Christi*, VI, Apellen qui... solidum Christi corpus, sed sine nativitate suscepit ab eo (inspiré par l'esprit de Philumène, dit T.) praedicare ; *Advers. Marc.*, III, 71 : Philumene... persuasit Apelli... Christum circumtulisse carnem nullius tamen nativitatis... Pseudo-T. VI distingue : chair réelle, mais non celle que les évangiles attribuent au Christ. Philos. XVII, 38 : vrai corps. — Source d'Hippolyte : Philaster, XLVII : Dicit autem Christum in carne apparuisse... Épiphane, XLIV, 2 : χριστὸν δὲ... φῆς... ἐλθόντα οὐ δοκήσει πεφηνέναι, ἀλλὰ ἐν ἀληθείᾳ σάρκα εἰληφέναι, οὐκ ἀπὸ Μαρίας τῆς παρθένου, ἀλλὰ ἀληθινὴν μὲν ἐσχηκέναι τὴν σάρκα καὶ σῶμα, οὔτε ἀπὸ σπέρματος ἀνδρὸς οὔτε ἀπὸ γυναικὸς παρθένου ἀλλ' ἔσχε μὲν σάρκα ἀληθινὴν τούτῳ τῷ τρόπῳ...

par là « la substance du monde supérieur » (1). Le stoïcisme avait popularisé l'idée que les astres sont composés d'une substance plus raffinée que la substance des corps terrestres (2). La doctrine d'Apelle, avouons-le, ne manque pas d'élégance. Son Christ a un corps bien réel et, cependant, il n'est pas fait de la matière grossière dont sont formés nos corps ; il ne doit pas sa substance à la chair créée par le Démiurge ; son vêtement corporel est tissé de la substance pure et éthérée des mondes supérieurs !

Puisque Jésus-Christ a un vrai corps, il a vraiment vécu, souffert ; il a été véritablement crucifié, sa mort n'a point été une apparence, elle a été réelle. Ressuscité, il s'est effectivement montré aux disciples (3). Apelle conservait ainsi toute l'histoire de la Passion et de la Résurrection.

Après s'être montré à ses disciples, le Ressuscité remonte vers le Père. Il se dépouille alors de sa chair ; il en rend les différentes parties aux éléments (4).

(1) Tertullien, *Adv. Marcionem* III, 11 : passage cité ci-dessus, Christum.... utpote de elementis eam (carnem) mutuatum ; *De carne Christi*, VI : Unde caro si non nata?.. De sideribus, inquiunt, et de substantiis superioris mundi mutuatus est carnem : *Philosoph.* VII, 38 : τὸν δὲ χριστὸν... οὐκ ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι, οὐ δὲ ἄσαρκον εἶναι... ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας μεταλαβόντα μερῶν σῶμα πεποιηκέναι ; Pseudo-T. VI : ipso descensu sideream sibi carnem et aeram contexuisse. De même Hippolyte dans son traité : Philaster XLVII : carnem de quatuor elementis... accepisse. Épiph. XLIV, 2 : καὶ, φησὶν, ἐν τῷ ἔρχεσθαι ἀπὸ τῶν ἐπουρανίων ἦλθεν εἰς τὴν γῆν, καὶ συνήγαγεν ἑαυτῷ ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων σῶμα.

(2) Voir sur ce point Cicéron, *De natura deorum*, II, tout le ch. XV et le XVI, Diog. de Laërce, 144, Philon, *quis rer. div. heres*, 57, à la fin, cité par Harnack : πέμπτη γάρ.., ἔστω τις οὐσία κυκλοφορητικὴ... ἐξ ἧς οἵ τε ἀστέρες καὶ ὁ σύμπας οὐρανὸς ἔδοξε γεγεννῆσθαι.

(3) Epiph., XLIV, 2 : εἶτα, φησὶν, ἔδωκεν ὁ χριστὸς ἑαυτὸν παθεῖν ἐν αὐτῷ τῷ σώματι καὶ ἐσταυρώθη ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἐτάφη ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀνέστησεν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἔδειξεν αὐτὴν τὴν σάρκα τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς. *Philosoph.* sont plus explicites si possible : Jésus ressuscite le 3e jour, montre à ses disciples les stigmates des clous, les convainc qu'il est ἔνσαρκος.

(4) Les sources concordent sur ce point : Pseudo-Tertullien et *Philosophumena* ; Philaster et Épiphane. Seul Tertullien est muet. Les sources offrent une difficulté. Les unes disent que J.-C. forme son corps à l'aide des quatre éléments. On comprend alors qu'il rende ce qu'il a emprunté aux éléments, quand il remonte au Père. Mais Tert. dit qu'il a pris aux astres, au monde

Que devient la doctrine de la rédemption dans la théologie d'Apelle? Sur ce point on ne trouve pas grand'chose. Le disciple paraît avoir reproduit la doctrine du maître sans notable modification. L'ange qui est le dieu d'Israël, *l'angelus igneus* est responsable de la chute. Il séduit les âmes, puis il les revêt d'une chair pécheresse (1). En conséquence, le salut consiste essentiellement à être émancipé de cette domination (2). Il ne peut s'agir de la tyrannie du créateur ; si Apelle a été conséquent, c'est de l'oppression du Dieu d'Israël, de l'*angelus igneus* que sont délivrées les âmes. Il ne faut pas mettre sur le compte de notre gnostique les obscurités, les confusions, les contradictions de nos sources. Elles-mêmes nous ont fourni la preuve qu'il était un esprit très réfléchi, qui s'est appliqué à corriger les inconséquences de la pensée de son maître.

Naturellement, seules les âmes obtiennent le salut. La chair doit périr. C'est la doctrine de tous les gnostiques. Quiconque possédait alors une sérieuse culture philosophique et qui réfléchissait, considérait le salut de la chair, donc sa résurrection, comme inadmissible. Les efforts que font d'une part Tertullien pour sauver la chair, Origène de l'autre pour sauver le corps sans la chair, sont singulièrement significatifs à cet égard.

Les dernières années d'Apelle paraissent avoir été marquées par une nouvelle et curieuse évolution. La conversation que Rhodon a eue avec lui en est le document. Nous

supérieur la substance de son corps. On aimerait savoir comment dans ce cas Apelle entendait la restitution de cette substance. Obscurité qui montre une fois de plus combien nos sources sont défectueuses.

(1) *De Anima*, XXIII : Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercaelestibus sedibus ab igneo angelo, deo Israëlis et nostro qui exinde illis peccatricem circumfixerit carnem ; — *De carne Christi*, VIII ; *de resurrectione carnis*, V : etsi ignei alicuius exstructio aeque angeli, ut Apelles docet, sufficeret etc.

(2) Sur la doctrine de la rédemption, toutes les sources sont muettes, à l'exception d'Épiphane. Texte de celui-ci, XLIV, 2 : καὶ οὕτως πλάσας ἑαυτῷ σῶμα ἀληθινῶς πέφηνεν ἐν κόσμῳ καὶ ἐδίδαξεν ἡμᾶς τὴν ἄνω γνῶσιν, καταφρονεῖν τε τοῦ δημιουργοῦ καὶ ἀρνεῖσθαι αὐτοῦ τὰ ἔργα.

en donnons ici la traduction d'après Eusèbe, (Histoire Ecclésiastique, V, 13).

« Le même (Rhodon) écrit qu'il a discuté avec Apelle. « Voici ce qu'il écrit : le vieillard Apelle, dans un entretien « avec nous, fut convaincu d'émettre beaucoup d'erreurs. « Aussi il finit par déclarer qu'il ne fallait pas discuter, mais « que chacun devait s'en tenir à sa croyance. Car, affirmait-« il, ceux-là seront sauvés qui ont cru au crucifié, pourvu « que leurs œuvres aient été bonnes. De tout ce qu'il dit, ce « qu'il y avait de moins clair, c'était sa doctrine de Dieu. En « effet, il ne proclame qu'un seul principe, comme le veut « notre doctrine. Il nous dévoila ensuite toute sa pensée « en ces termes : Comme je lui demandais — d'où vient que tu « émets cette affirmation, et comment peux-tu dire qu'il n'y « a qu'un seul principe, dis-le nous ? — il répliqua que les pro-« phéties se réfutent elles-mêmes, vu qu'elles ne disent rien « de vrai. Car elles sont discordantes, mensongères et con-« tradictoires. Quant à dire comment ou pourquoi il n'exis-« tait qu'un principe unique, il ne le pouvait ; il l'ignorait ; « il se sentait seulement porté à l'affirmer. Ensuite, comme « je le conjurais de dire la vérité, il jura qu'il disait la « vérité, il ne savait comment il n'existe qu'un seul Dieu « incréé, mais il le croyait ».

Un mot frappe dès le début de cet entretien. Inutile de discuter, dit Apelle ; que chacun s'en tienne à sa croyance. Voilà un mot qui semble dénoter une grande désillusion. On dirait d'un homme revenu de l'idée de la toute-puissance de la dialectique, et même de la raison. Que reste-t-il, d'après lui, après tant d'expériences, de labeur, de réflexion ? Une seule chose ! Il suffit de croire au crucifié, et de faire le bien.

Il se pourrait que l'état d'esprit que révèle ce propos du vieil Apelle explique l'empire que la vierge Philumène a exercé sur lui. C'était une inspirée. Les prophètes, et les prophétesses se faisaient plus rares dans l'église, mais il y en avait encore. Philumène passait pour avoir le don de prophétie. Ses révélations frappent le vieillard. Il semble

qu'auprès d'elle se soit révélé à lui tout un monde qui lui était resté fermé, le monde du sentiment, de l'intuition et, pour employer des termes qui nous sont familiers, de l'expérience religieuse. Voilà Apelle entré en plein mysticisme. Il apprend à connaître le prix de la croyance subjective ; elle lui apparaît irréductible en son essence et absolument suffisante. Combien elle est supérieure à cette dialectique et à ces syllogismes qui lui semblaient autrefois invincibles ! N'est-ce pas là le sentiment qui lui a dicté cette parole si inattendue dans sa bouche, qu'il ignorait comment il se faisait qu'il n'y a qu'un seul principe suprême ? Tout ce qu'il pouvait dire, c'est qu'il se sentait intérieurement poussé à l'affirmer. Quel autre sens pourrait avoir une parole comme celle-ci : je ne sais pas comment il n'y a qu'un seul Dieu incréé, mais *je le crois?*

Ne pressons pas davantage le texte, crainte de lui faire dire plus qu'il ne comporte. A tout le moins, avons-nous dans celui-ci l'indication très nette et précise d'une évolution qui s'est faite dans les idées de notre gnostique, vers la fin de sa vie. Il n'a pas renié son passé, il ne songe pas à se rallier aux catholiques, il ne répudie aucune de ses opinions — voyez ce qu'il dit de l'Ancien Testament — mais évidemment il n'a plus la même foi en la vertu de la pensée spéculative et dialectique. Le mysticisme s'est réveillé dans son âme, d'autant plus fort qu'il sent davantage la vanité de certaines discussions. Au total, Apelle est une personnalité à la fois curieuse et sympathique. L'application rigoureuse de la méthode qui consiste à juger des gnostiques et du gnosticisme d'après les pièces authentiques et originales, ou à leur défaut des vestiges qui en restent, et à contrôler par ces pièces les documents ecclésiastiques, seule permet d'évoquer cette figure, de lui donner le relief de la vie, de retrouver les phases de son développement. On restitue ainsi au IIe siècle chrétien une de ses plus originales physionomies.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

LES GNOSTIQUES DES PHILOSOPHUMENA

Dans sa grande « Réfutation » de l'hérésie, Hippolyte faisait connaître par de copieuses analyses une série de documents gnostiques alors inédits. On a émis, il y a plus de trente ans, l'hypothèse que ces écrits gnostiques, dont Hippolyte faisait si bruyamment état, étaient des faux, et qu'un habile mystificateur avait surpris sa bonne foi. M. Staehelin appuyait cette hypothèse d'une solide et savante étude. Elle semblait acquise. Nous avons exposé ailleurs les raisons qui ne nous permettaient pas d'accepter l'hypothèse de MM. Salmon et Staehelin (1). A son tour, M. Bousset l'écarte, et considère les documents d'Hippolyte comme authentiques (2). Une étude répétée des *Philosophumena* a confirmé notre opinion. Si l'hypothèse des faux explique les ressemblances de forme et de fond que l'on a constatées entre les notices d'Hippolyte, elle ne rend pas compte des différences.

(1) *Introduction à l'étude du gnosticisme*, p. 24 à 32 et 62 à 72.

(2) *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 128. Voir aussi Harn., *Chronologie*, II, p. 231.

Celles-ci sont très sérieuses. Si apparentés que soient les différents auteurs des documents d'Hippolyte, ils sont loin de concevoir fût-ce les mêmes doctrines de la même manière, et de les exposer avec la même clarté et le même talent. C'est ce qui ressortira avec évidence de l'analyse de leurs écrits. En somme, l'hypothèse des faux est trop simpliste.

Parmi les systèmes gnostiques inédits des *Philosophumena*, on distingue plusieurs groupes.

Le premier se compose des trois systèmes des Naassènes, des Pérates et des Séthiens.

Comment analyser la notice consacrée aux Naassènes? C'est la confusion même. Si l'on en juge d'après le titre, le Serpent devrait jouer le rôle principal dans ce système. Il n'en est rien. Entièrement relégué à l'arrière-plan, il n'est que l'un des symboles du monde de la matière (1). Le système dont on nous donne ici la description est un singulier mélange des idées les plus diverses. Les unes dérivent de la philosophie, d'autres sont d'origine chrétienne, plusieurs ont leur berceau en Orient. Conceptions abstraites, mythes de toute provenance, symboles variés voisinent ensemble. C'est le comble du syncrétisme. On comprend qu'une pensée qui s'alimente à tant de sources différentes soit confuse. Ce qui nuit encore à sa clarté, c'est qu'elle a une prédilection marquée pour les symboles. Elle a besoin de se représenter l'Univers sous une forme concrète ; pour exprimer le sentiment que lui inspire le domaine inférieur, celui de la matière, elle évoque les plus sombres images. A ce goût du symbole se rattache sans doute celui des termes étranges et mystérieux. Ce n'est pas que ces vocables, ces images et ces symboles soient originaux. Le gnostique qui a imaginé le système des Naassènes prend son bien où il le trouve.

(1) *Philos.*, V, 9, p. 170, 65-72 (Duncker et Schneidewin, 1859). Seul passage important relatif au serpent. Il y est dépeint à la fois comme le Logos immanent dans les choses, et comme identique à l'élément humide, fondement et substratum du Cosmos. Εἶναι δὲ τὸν ὄφιν λέγουσιν οὗτοι τὴν ὑγρὰν οὐσίαν..... ὑποκεῖσθαι δὲ αὐτῷ τὰ πάντα, καὶ εἶναι αὐτὸν ἀγαθόν, καὶ ἓν εἶναι πάντα ἐν αὐτῷ.

Les traits que nous venons de relever ne dénotent pas une pensée bien philosophique. Il n'est pas étonnant qu'elle soit si décousue. La faute n'en est pas à l'auteur des *Philosophumena*. Il sait fort bien faire une analyse claire d'un système clair. La faute en est au gnostique naassène lui-même. Notons ses principales idées, en nous gardant d'y mettre un ordre et une suite qui ne s'y trouvent pas.

A première vue, il semble qu'il ait placé au sommet de sa conception des choses trois principes. C'est une apparence. Il est monothéiste dans ce sens qu'il met au-dessus de tout le Père. « Voici la maison de Dieu, dit-il, la demeure où seul habite le Dieu bon ». Ailleurs il emprunte aux Phrygiens un symbole pour désigner « le Père du Tout » (V, 9, p. 166). — L'ensemble des choses, l'Univers, tant invisible que visible, lui apparaît sous la forme symbolique de l'*homme* qui est à la fois mâle et femelle (1). C'est le principe qui contient en

(1) Il est sans doute téméraire de vouloir préciser les notions d'un esprit aussi confus que l'est notre Naassène. Sa conception de « l'homme », est toutefois si importante qu'il est permis d'essayer de la débrouiller. Il faudrait commencer par l'analyse critique de la notice d'Hippolyte. Il serait plus facile de tirer au clair la conception dont il s'agit, si l'on savait comment elle a été composée. Or, cette notice semble avoir été faite, non pas d'après un seul document, mais d'après plusieurs. Nous avons 1° l'hymne. D'où provient-il ? Serait-ce une pièce qui proviendrait de la véritable secte des Ophites, et qu'Hippolyte attribuerait à ces Naassènes qu'il prend pour cette secte? Quoi qu'il en soit, elle n'a rien à voir avec le reste de la notice. Elle rappelle bien plutôt la *Pistis Sophia*. 2° Mention est faite d'une source, ch. 7 (p. 134,78) : ταῦτα ἐστὶν.... ἃ φησὶ παραδεδωκέναι Μαριάμνῃ τὸν Ἰάκωβον τοῦ κυρίου ἀδελφον. 3° En effet, dans la suite de la notice, il semble bien qu'Hippolyte utilise une autre source. D'abord il recommence à définir les principes essentiels du système, comme s'il ne l'avait pas déjà fait au chapitre précédent. Puis, on va le voir, l'idée de « l'homme » qui se trouve dans cette partie est toute différente de celle qui est exposée au chap. 6. Enfin, on remarque dans cette partie des redites qui n'ont pas pu se trouver telles quelles dans le même écrit. Comparez, V, 6, p. 132, 69 et V, 8, p. 162, 52. La première de ces deux dernières sources a pu s'intituler : Révélation de Jacques. La doctrine de « l'homme » y est très nette. L'auteur distingue clairement entre Dieu lui-même et « l'homme », νομίζουσιν εἶναι τὴν γνῶσιν αὐτοῦ ἀρχὴν τοῦ δύνασθαι γνῶναι τὸν θεὸν. « L'homme » est tout simplement l'Univers tant visible qu'invisible. Il est tripartite ou divisé en trois domaines. — Dans l'autre source, utilisée à partir du ch. 7, « l'homme » désigne d'abord le principe suprême lui-même. En cette qualité, il est ἄνθρωπος;

germe toutes choses. A lui s'applique la parole : « toutes choses existent par lui et rien n'existe sans lui ». Le tout ainsi conçu se partage en trois domaines, celui de l'intelligence, τὸ νοερόν, celui de l'âme, τὸ ψυχικόν, celui de la terre, τὸ Χοϊκόν.

Les idées de notre gnostique sur la formation du Cosmos sont confuses et fragmentaires. Comme Valentin ou Marcion, il fait du créateur ou Démiurge un dieu inférieur. Le Cosmos qu'il appelle dédaigneusement « la chose formée de boue », πλάσμα τὸ πήλινον, est son domaine. Il a un nom mystérieux, Ialdabaoth; c'est un dieu de feu, θεὸς πυρίνος (1). Que de réminiscences diverses se sont cristallisées dans cette notion! Images bibliques, mots à forme hébraïque, souvenirs d'idées

ἀχαρακτήριστος. Voyez les textes suivants p. 146,62; 154,48; 160,95; 160,22; 164,86; 161,1. La distinction entre l'ἄνθρωπος ἀχαρακτήριστος et le κόσμος est nettement marquée V, 8. p. 160,95 : τέλη, γάρ, φησίν, εἰσὶ τὰ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου εἰς τὸν κόσμον κατεσπαρμένα σπέρματα δι' ὧν ὁ πᾶς συντελεῖται κόσμος. Le deuxième principe, qui est intermédiaire, se nomme ἄνθρωπος χαρακτηρίσμενος. Les textes suivants définissent nettement son rôle, p. 146,77; 150,55, on lui applique Jean, 1, 3 et 4; 156,35 et suivantes. Dans le passage V, 8, p. 154, 13 *sq.* il est d'abord question de ce deuxième « homme », du principe intermédiaire qui devient le sauveur. Puis à partir de 154,13, οὗτος, φησίν, ἐστὶν, ὁ τὸν κατακλυσμὸν οἰκῶν θεός, c'est du Démiurge manifestement qu'il s'agit. Celui-ci appelle à son aide précisément le sauveur. Le texte du psaume qui est cité ici est toujours appliqué au Démiurge. Voyez le Séthien, V, 19, p. 204. Enfin, à la page suivante, il est question du πνευματικός, appelé τέλειος ἄνθρωπος (156,50) et de son ascension dans le monde supérieur hors de la matière. La confusion est au comble. M. Bousset, dans le chapitre qu'il consacre à cette conception de l'homme, mentionne notre Naassène, p. 167-172. Il est regrettable qu'il n'ait pas fait l'analyse critique des textes du Naassène relatifs à « l'homme ». Il est tellement préoccupé de démontrer l'origine orientale de cette notion et d'y rattacher la conception du Naassène, qu'il sacrifie tout au rapprochement qu'il veut faire. Il va même jusqu'à forcer les textes. D'après lui le deuxième homme tombe dans la matière; c'est une chute. Le texte dépeint simplement la descente du principe qui sera le sauveur à travers les mondes jusqu'en bas. Dans les fragments d'Héracléon, comme dans la *Pistis Sophia*, le sauveur pénètre dans le monde inférieur pour faire son œuvre de rédemption. Il descend. Ce n'est pas une chute. Seule l'âme ou Pistis Sophia tombe et s'enlise dans la matière.

(1) V, 7, p. 146 : Il s'agit des âmes.... κατηνέχθησαν ὧδε εἰς πλάσμα τὸ πήλινον ἵνα δουλεύσωσι τῷ ταύτης τῆς κτίσεως δημιουργῷ Ἰαλδαβαώθ θεῷ πυρίνῳ, ἀριθμὸν τετάρτῳ.

grecques, la notion est aussi syncrétiste que le système lui-même. Ce Cosmos a une âme. Psyché est partout éparse dans la nature ; elle est la source de toute vie et de tout accroissement, la pierre elle-même n'en est pas dépourvue. « Aussi, « tout ce qui est dans le ciel, sur la terre, sous la terre tend « vers Psyché ». On la retrouve dans les mythes de l'Assyrie, d'Éleusis, dans celui d'Attis et jusque dans le premier chapitre de l'épître aux Romains (1).

Notre gnostique s'est approprié aussi l'idée stoïcienne de la semence qui contient en puissance toutes choses. Il en voit le symbole dans le phallus qui se trouvait dans le temple d'Isis et d'Osiris (2).

Dans tout ce que notre gnostique dit du Cosmos visible perce un pessimisme profond. C'est le domaine de la naissance et de la mort ; c'est la région où sont emprisonnées et asservies les âmes supérieures jusqu'à ce qu'elles soient délivrées. Une image qui l'obsède quand il y songe, c'est celle des « grandes eaux ». Dans un passage bien caractéristique, notre gnostique dit que le principe divin — c'est l'équivalent du Logos — que les Thraces appellent Corybas, traverse les régions supérieures et descend ici-bas. Nul ne connaît son aspect. « C'est le dieu, dont parle un psaume, « qui habite le déluge, et qui du sein de la multitude des eaux, « élève la voix et crie. Les eaux, c'est le lieu où sont les géné- « rations multiples et variées des hommes mortels. De là « il crie vers l'homme qu'aucune forme ne définit, il dit : « délivre ton unique des lions. C'est à lui que s'adresse « cette parole : tu es mon fils Israël, ne crains pas, lorsque « tu traverses des fleuves, ils ne te submergeront pas ; si tu « traverses le feu, il ne te consumera pas. Les fleuves, dit-il,

(1) Voir tout le passage, V, 7, p. 138-139. De *Romains*, I, 20-26, ce ou ces gnostiques disaient que ce passage contenait τὸ κρύφιον αὐτῶν καὶ ἄρρητον τῆς μακαρίας μυστήριον ἡδονῆς.

(2) V, 7, p. 142 : λέγουσιν οὖν περὶ τῆς τοῦ σπέρματος οὐσίας ἥτις ἐστὶ πάντων τῶν γιγνομένων αἰτία ὅτι τούτων ἐστὶν οὐδέν, γεννᾷ δὲ καὶ ποιεῖ πάντα τὰ γινόμενα. Voir dans la suite les allusions au phallus d'Osiris, à un phallus d'Hermès à Cyllène ; ces gnostiques y voyaient un symbole.

« c'est l'humide substance de la génération ; le feu, c'est « l'élan et le désir qui portent à la génération » (1).

Ce gnostique revêt de symboles fort divers des notions relatives au Christ et à la rédemption qui n'ont rien d'original. Le Christ, c'est le fils de l' « Homme », que le Verbe « que ne limite aucune forme » a formé (2). Il descend. Les poètes et les mystères l'ont nommé. Il est ce Josué qui refoule les flots du Jourdain qui empêchaient le peuple de monter à Jérusalem (3). Puis il remontera. C'est lui qui est le Roi glorieux devant lequel s'ouvrent les portes. Lui-même est la porte. On ne peut être sauvé que si l'on passe par cette porte (4).

En définitive, le salut n'appartient qu'à un petit nombre. Le royaume de Dieu est comparé à un mystère. Il est difficile d'y entrer. Seuls les hommes spirituels, les vrais gnostiques peuvent y être initiés. La condition essentielle, c'est de renoncer aux œuvres de la chair. Il faut s'abstenir du mariage (5). A l'ascétisme le plus rigoureux, il faut joindre la gnose. Il faut connaître « l'Homme » et par lui Dieu (6).

Il est facile de voir que tout le système de notre gnostique repose sur quelques idées que nous connaissons déjà, et que nous retrouverons chez d'autres parmi les gnostiques des *Philosophumena*. Ce sont, par exemple, l'idée de Dieu, la doctrine du Logos, celle d'un principe divin immanent dans le Cosmos, la conception tripartite de l'Univers, l'idée du

(1) V, 8, p. 154.

(2) V, 7, p. 146, 17 : οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐν πᾶσι, φησί, τοῖς γενητοῖς υἱὸς ἀνθρώπου κεχαρακτηρισμένος ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου λόγου.

(3) V, 7, p. 148, 27.

(4) V, 8, p. 156, 29 et 47.

(5) V, 8, p. 160, 26 : Χοίρων καὶ κυνῶν ἔργον λέγοντες εἶναι τὴν γυναικὸς πρὸς ἄνδρα ὁμιλίαν; p. 164, 63 : le vrai gnostique est comme le hiérophante d'Éleusis, παρητημένος τὴν σαρκικὴν γένεσιν, *ibidem.*, 90 : les πνευματικοί entreront dans la maison de Dieu ὅπου δεῖ γενομένους βαλεῖν τὰ ἐνδύματα καὶ πάντας γενέσθαι νυμφίους ἀπηρσενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος. Voir aussi p. 170, 61.

(6) V, 8, p. 162, 53 : οὕτως, φησίν, ἐστὶ πάνυ βαθεῖα καὶ δυσκατάληπτος ἡ τοῦ τελείου ἀνθρώπου γνῶσις. Ἀρχὴ γάρ, φησίν, τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου · θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις.

Christ qui descend pour sauver les hommes spirituels, la rédemption obtenue par l'ascétisme et la gnose. Ces idées constituent comme la charpente du système. Charpente qui manque de solidité. En effet, l'auteur les formule mollement, il ne sait pas les lier les unes aux autres, il confond les idées les plus essentielles. Le principe divin immanent dans le Cosmos est tantôt la Psyché, tantôt le Serpent, tantôt le Christ, tantôt l'« Homme » ou le « Fils de l'Homme ». Pensée sans originalité et sans vigueur, c'est tout ce qu'il convient d'en dire.

Ce qui surabonde et déborde dans l'enseignement de notre gnostique, c'est le symbolisme. Il excelle à découvrir dans toutes les mythologies alors connues des images ou des reflets de ses idées. Son ingéniosité à faire des rapprochements aussi imprévus que plausibles est remarquable. Elle se fait notamment sentir dans l'interprétation de paroles bibliques. Tel mot de Jésus, tel passage des épîtres de Paul reçoit un sens insoupçonné auparavant. « Ne jetez pas vos perles devant les pourceaux », devient une exhortation à la chasteté. Il faudrait citer les jeux de mots dont la parole : « les péagers vous précèdent dans le royaume des cieux » devient le texte sous la plume de notre gnostique (1).

Ce docteur de la gnose excellait à envelopper ses ingénieux discours d'onction. Ils en sont parfumés. « Que nous promet « le baptême ? Que celui qui a été baptisé dans l'eau vivante, « et qui a reçu l'onction ineffable entrera dans la volupté « impérissable ». « Ceci est la parole de Dieu,.. qui est scellée, « cachée et voilée : elle est déposée dans l'habitacle où est la « racine de toutes choses, celle des aeons, des puissances, des « idées, des dieux, des anges, des esprits délégués, des choses « qui sont comme de celles qui ne sont pas, de celles qui « sont nées et de celles qui ne sont pas nées, des mois, des « années, des jours, etc. » Ce langage qui rappelle celui de

(1) V, 8, p. 160, 93 : τελῶναι γάρ, φησίν, εἰσὶν οἱ τὰ τέλη τῶν ὅλων λαμβάνοντες, ἡμεῖς δὲ ἐσμὲν οἱ τελῶναι, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκε...

Valentin, symbolique et plein d'onction, c'est en somme ce que l'auteur possède de plus caractéristique.

L'auteur des *Philosophumena* passe ensuite à une secte qui s'intitule « Pérates ». Que signifie ce titre ? Les *Pérates* ce sont ceux qui « traversent » (περάω). Ils sont, disent-ils, les seuls qui soient capables de franchir l'abîme de corruption et de mort. Seuls ils en connaissent les détours et les issues (1).

Notre auteur connaît bien ces Pérates. Il sait que les chefs de la secte s'appellent Euphratès, le Pératique et Celbès, le Carystien. Il a entre les mains des écrits de la secte. Il en cite textuellement un assez long passage (2). Ce passage est probablement ce qu'il a trouvé de plus étrange et de plus obscur dans ces écrits. Nous sommes d'autant plus porté à le croire, que les quelques doctrines de cette secte qu'il expose sont d'une remarquable clarté. Il avait donc pour les décrire un texte précis et clair, car lorsque son texte est obscur, son analyse ne l'est pas moins. Sa notice sur les Naassènes en est bien la preuve. Nous sommes par conséquent autorisé à croire qu'il a choisi intentionnellement un passage rébarbatif et bizarre, afin d'effaroucher le lecteur. Aussi n'est-ce pas sans ironie qu'il ajoute ensuite : « Leurs autres écrits sont du même genre... si toutefois quelqu'un a envie de les parcourir tous ».

(1) V, 16, p. 188, 85 : « Ils s'appellent Pérates, parce qu'ils estiment que rien de ce qui appartient au domaine de la naissance ne peut échapper au sort qui attend les êtres qui sont nés ». Εἰ γάρ τί, φησί, γεννητὸν ὅλως καὶ φθείρεται..., μόνοι δέ, φησίν, ἡμεῖς οἱ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐγνωκότες καὶ τὰς ὁδούς, δι' ὧν εἰσελήλυθεν ὁ ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον, ἀκριβῶς δεδιδαγμένοι διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα.

(2) V, 14, p. 188, 58. D'après Hippolyte, le titre de l'écrit dont il cite ce passage était οἱ προάστειοι. Οὕτω γὰρ καὶ ἐπιγράφει τὸ βιβλίον. Le contenu en est fort bizarre. Il semble que ce soit le Sôter qui parle. Il vient pour dépouiller l'abîme de sa puissance. Suit une description du domaine de la corruption appelé Mer. Douze puissances, avec de nombreux assesseurs, l'entourent. On remarquera que la plupart des noms sont empruntés à la mythologie grecque. Hippolyte cite ce passage pour prouver que le Pérate tire son hérésie de la doctrine des astrologues. Le passage mentionne les planètes. La preuve n'est pas forte. On remarquera qu'au paragraphe suivant (15), l'auteur résume et apprécie. Il ne recommence à citer et analyser qu'au § 16. Voir l'explication proposée par M. Bousset, *op. cit.*, p. 124.

La notice que nous avons sous les yeux ne nous donne pas un aperçu complet, tant s'en faut, des doctrines des Pérates. Elle ne met bien en évidence que quelques points. Elle décrit la conception générale des choses qu'enseignait l'auteur pérate. C'est ce qu'on pourrait appeler la métaphysique de l'école. Elle définit ensuite soigneusement les rapports du principe suprême et du principe intermédiaire, du Père et du Fils. C'est l'article premier d'une doctrine christologique. Elle s'étend enfin principalement sur la cosmologie de l'auteur. La notice n'est pas muette sur d'autres points, tels que la rédemption ou la morale, mais elle ne fait que les effleurer.

Ce qui distingue cette notice au plus haut point de la précédente, c'est la précision des idées et des formules. Autant le gnostique naassène avait l'esprit confus, autant le Pérate pense clairement. Il saisit et exprime les idées avec netteté, et en même temps il a une façon très heureuse d'approprier les images aux idées. Elles illustrent vraiment celles-ci et les rendent plus claires. Ce n'est pas que ses images soient originales. On les retrouve chez le Naassène et chez d'autres. A moins que le Pérate n'en soit le principal inventeur, et que les autres ne les lui aient empruntées. Quoi qu'il en soit, elles sont justes, et servent non seulement à orner son discours, mais à faire mieux comprendre sa pensée.

Notre gnostique considère l'Univers à la fois invisible et visible comme un tout (1). Mais ce tout est tripartite. En réalité, ce sont trois mondes différents. Le premier est tout ensemble le principe suprême et le domaine qui est propre à celui-ci. C'est l'incréé. C'est la source d'où jailliront d'innombrables forces. C'est le Bien et c'est le Père. Il ne faut pas trop presser les formules de cette métaphysiqne. Celle de notre Pérate est pour le fond identique à celle du Naassène. Mais ce que l'on ne voyait pas clairement dans la conception du Naassène ressort dans celle-ci très nettement. Nos gnos-

(1) V, 17, p. 196. 91 et 92.

tiques ne distinguent pas entre le Dieu suprême lui-même et le domaine de l'Univers qui est le sien, et qui se trouve entre le Père et la première division du Cosmos.

Non moins claire est la doctrine christologique de notre gnostique (1). Au temps d'Hérode est descendu du domaine du Père, de l'incréé, ἀπὸ τῆς ἀγεννησίας, un homme appelé Christ. Il contenait en lui-même un élément de chaque monde. Il était donc tripartite. Sa venue avait pour but de procurer le salut à toutes choses. Tout ce qui était venu d'en haut devait, grâce à lui, y remonter. Tout ce qui demeure dans la troisième partie doit périr. — Le fils joue essentiellement le rôle d'intermédiaire. « Il siège entre la matière et le Père ». Il est le Logos ; il est le Serpent (2). Tantôt il se tourne vers le Père ; il en reçoit les forces, puis il se tourne vers la matière ; il imprime sur elle l'empreinte de ces forces (3). Nous avons une image de ce qui se passe alors dans les verges de Jacob, dont les couleurs diverses se reproduisaient dans le fruit des brebis grosses. Les couleurs se détachaient en quelque sorte des verges et s'imprimaient sur le foetus. « De même le Fils « transporte du Père à la matière les empreintes paternelles; « si bien que l'on peut dire que tout du Père se trouve ici « et cependant n'y est pas ».

Le salut s'opère de la même manière. Le Fils attire à lui tout ce qui possède une affinité avec le Père. « Car, comme il « a apporté d'en haut les empreintes du Père, de même réci- « proquement il reporte d'ici en haut ces empreintes du Père « lorsqu'elles ont été réveillées ». Le naphte qui attire le feu, l'aimant qui s'attache le fer, l'épine de l'aigle marin ou l'ambre qui ont des affinités l'une pour l'or, l'autre pour la paille, nous donnent une idée de l'attraction que le Fils qui est

(1) Pour la christologie, voir V, 16, p. 192, 40 ; V, 17, 196, 93 ; 198, 50.

(2) Dans ce système, on dirait qu'on ne rappelle le serpent que pour mémoire, V, 17, 198, 28 : τοῦ υἱοῦ... ὃς ἐστιν ὁ ὄφις ; *ibidem*, 198, 38 ; *ibidem*, 198, 43, l'encéphale est intermédiaire comme le fils; il le rappelle par sa forme, διὰ τὸ δρακοντοειδῆ ὑπάρχειν. Voir aussi p. 192.

(3) V, 17, 196, 93. Notez la précision du langage.

aussi le Serpent exerce sur ceux qui portent l'empreinte du Père (τὸ ἐξεικονισμένον τέλειον γένος ὁμοούσιον). C'est dans ce sens que notre gnostique peut affirmer que sans le Fils nul ne peut être sauvé.

L'auteur ne s'étend pas sur les conditions qu'il faut remplir pour obtenir le salut. Ce n'est pas simplement parce qu'on a une affinité de nature avec le Père. C'est d'abord parce que l'on possède la gnose. Ce qui assure le salut aux Pérates, c'est qu'ils savent comment franchir l'abîme de corruption (1). Ailleurs notre gnostique dit « que celui des « hommes d'ici-bas qui sera capable de comprendre, κατα- « νοηθῆναι, que l'empreinte du Père est venue d'en haut, et « qu'elle est devenue un corps, devient blanc (allusion à « l'histoire des brebis de Jacob), et sera entièrement sembla- « ble au Père qui est dans les cieux et remontera vers lui. « Mais s'il ne reçoit pas cet enseignement (διδασκαλία), il « périra » (2). Il faut ensuite qu'il se détache du monde de la matière et de la corruption. Pour parler comme l'auteur, il faut sortir d'Égypte. Le pays de servitude représente le domaine corporel, le monde périssable (3). Ceci signifie que l'ascétisme le plus rigoureux est une condition de salut.

Un des points les plus lumineux du système pérate, c'est la cosmologie (4). L'auteur a lui aussi du Cosmos la vue la plus pessimiste. Notre terre est le lieu où naissent et périssent toutes choses. C'est le domaine de la dissolution (φθορά). L'image qui lui paraît le mieux exprimer ce caractère, c'est celle de l'eau. « Rien, dit-il, ne détruit plus rapidement que l'eau ». « Héraclite disait que l'eau est mortelle aux âmes ». Elle rappelle à notre gnostique le mythe de Chronos ; elle lui rappelle surtout la sortie d'Égypte et la mer rouge (5).

(1) V, 16 ; 190, 91 : ἀκριβῶς δεδιδαγμένοι διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα.

(2) V, 17 ; 196, 13 : εἰ γάρ τις, φησίν, ἐξισχύσει τῶν ἐνθάδε κατανοηθῆναι.....

(3) V, 16 ; 190, 11 ; Αἴγυπτον γὰρ εἶναι μικρὰν τὸ σῶμα νομίζουσι.

(4) Principal texte : V, 15 ; 188, 63 ; 192, 33. Pour le Démiurge, voir V, 17 ; 196, 22 et V, 16 ; 192, 39 : αἵμασι γὰρ χαίρει ὁ τοῦδε τοῦ κόσμου δεσπότης.

(5) V, 16 ; 190, 93 et *sq*.

Et, cependant, en dernière analyse, les choses qui naissent, τὰ γεννητά, n'existent qu'en vertu des choses incréées. Elles en sont une émanation (ἀπόρροια) (1). Les astres participent à cette production des choses. Ils président à l'éclosion de ce qui naît sur la terre (2). Cette dernière idée ouvrait la porte à l'astrologie. Hippolyte voudrait faire croire que notre Pérate est tributaire des astrologues pour toutes ses idées. Exagération évidente. Il n'en est pas moins vrai qu'il a pris aux astrologues l'idée que les astres exercent un certain empire sur les destinées. Il n'est pas le seul. Origène lui-même n'a pas rejeté cette croyance. Il l'a adoptée en la modifiant jusqu'à un certain point (3). D'après notre gnostique les astres sont des divinités malfaisantes; elles cherchent à nuire aux hommes; elles sont les serpents dont la morsure tuait les Israélites au désert; elles ont toujours fait opposition au Fils (4). Mais le Sauveur anéantira leur pouvoir (5).

Un point qui n'est pas clair dans cette cosmologie, c'est le rôle qu'on y attribuait au Démiurge. Cette obscurité est probablement due à une omission de l'auteur des *Philosophumena*. Ce qu'il laisse savoir, c'est que le Démiurge figurait dans ce système, et qu'on le représentait comme radicalement mauvais. Notre gnostique est fort éloigné des vues d'un Héracléon. Le texte (Jean, VIII, 44) que celui-ci appliquait au Diable, il l'applique au Démiurge. « Son œuvre, dit-il, pro-« duit la dissolution et la mort » (6).

(1) V, 15; 188, 63 : πάντων γὰρ, ὡς ἔφην, τῶν γεννητῶν τῆς γενέσεως αἴτια νομίζουσιν εἶναι τὰ ἀγέννητα καὶ τὰ ὑπερκείμενα καὶ γεγονέναι κατὰ ἀπόρροιαν τὸν κόσμον τὸν καθ' ἡμᾶς; voilà, dans la pensée de l'auteur, la cause générale de l'existence du Cosmos; une cause spéciale, ce sont les astres.

(2) V, 15; 188, 70 : δεύτερον δὲ δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ὡς γέγονεν ὁ κόσμος ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῆς ἄνω, οὕτως τὰ ἐνθάδε ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῶν ἀστέρων γένεσιν ἔχειν καὶ φθορὰν λέγουσι καὶ διοικεῖσθαι.

(3) Fragment du com. Genèse, voir *Philoc.* XXIII,

(4) V, 61; 190, 16 : εἰσὶ δὲ, φησίν, οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας οἱ ἀστέρες... Ce sont les serpents qui mordent les Israélites. Ils ont résisté à Moïse en Égypte, mais sa verge, changée en serpent, a eu raison d'eux.

(5), V, 16; 192, 48 : εἰσὶ δέ, φησί, τούτου ἀντίμιμοι πολλοί, etc.

(6) V, 17; 196, 23 : τὸν ἄρχοντα καὶ δημιουργὸν τῆς ὕλης λέγει. Il prend plaisir

A l'en croire, l'auteur des *Philosophumena* a eu plusieurs écrits pérates sous les yeux. Il en a utilisé un en particulier. C'est celui qu'il analyse et qu'il cite dans sa notice. On le reconnaît d'abord au fait qu'Hippolyte introduit les citations ou les résumés par le mot : il dit, φησίν, et ensuite par la précision des idées et des formules qui persiste d'un bout à l'autre de la notice. Preuve que l'auteur s'en tient au même ouvrage. Un seul passage fait exception. C'est la longue citation du chapitre 14. Ce texte tranche à tel point sur tout le reste de la notice, qu'il semble impossible qu'il provienne de l'écrit qui a servi à la composer. Il rappelle par l'imprécision des idées, la recherche des symboles les plus divers, le pêle-mêle d'une érudition indigeste, l'auteur gnostique dont Hippolyte a consigné les élucubrations dans sa notice sur les Naassènes. L'auteur des *Philosophumena* a sans doute pris ce passage dans l'un des écrits pérates qu'il n'a pas utilisés et, comme nous le conjecturons, il l'a probablement choisi en raison de son absurdité.

L'écrit qu'il a mis à la base de sa notice donnait-il un exposé complet de la doctrine de l'auteur? Nous l'ignorons. Nous constatons simplement que l'auteur de la notice n'en a tiré que quelques doctrines, et encore que de ces doctrines, il n'a relevé que quelques traits. Il nous en a suffisamment rapporté pour que nous puissions affirmer que l'auteur pérate pensait clairement, et qu'il devait avoir sur tous les points essentiels des idées précises.

A ce point de vue il offre un contraste complet avec le Naassène. Ils ont un fonds d'idées communes; ils ont même des images, des symboles et des expressions presque identiques. Il est incontestable qu'ils sont apparentés. On dirait les deux branches d'un même tronc. Mais combien

au sacrifice sanglant d'Abel, V, 16, 192, 37. A la fin de sa notice, Hippolyte mentionne des mystères qu'auraient célébrés les Pérates. Mais il ne nous les fait pas connaître. Il a l'air d'insinuer qu'ils sont de telle nature qu'on ne peut les décrire, car ce n'est pas la défense faite aux initiés de les divulguer qui l'aurait empêché de les dénoncer. C'est sans doute qu'il n'en sait rien de précis : τὰ ἄρρητα αὐτῶν ἀλάλως παραδιδόμενα μοστήρια, ἃ ἐξειπεῖν ἡμῖν οὐ θέμις.....

différentes! Il est vrai que l'on rencontre dans la même famille les caractères les plus opposés. Le Naassène et le Pérate sont du même sang, mais en toutes choses, ils sont le contraire l'un de l'autre. Autant la pensée de l'un est vague, molle et imprécise, autant celle du Pérate est vigoureuse, claire et nette. Assurément on n'imagine pas un faussaire, si habile qu'il fût, produisant deux écrits aussi dissemblables.

Le système que l'auteur des *Philosophumena* nous donne sous le nom des Séthiani diffère autant des deux précédents que celui du Pérate du système naassène. Il se peut que le titre de l'écrit qu'Hippolyte a principalement utilisé pour sa notice nous ait été révélé par lui. A la fin de sa notice, il mentionne une « Paraphrase de Seth ». Il ne dit pas qu'il s'en soit servi, mais la façon dont il en parle le donne à penser. Il se pourrait aussi qu'il ne se fût pas limité à un seul écrit, mais que pour composer sa notice, il eût puisé à plusieurs sources. Déjà pour la notice sur les Pérates, il a fait usage, semble-t-il, de deux écrits. Ce qui confirme notre supposition, c'est que le système que nous allons analyser contient des conceptions diverses, par exemple du Cosmos, qu'il serait difficile de concilier. De même certaines incohérences que nous relèverons, ne paraissent pas susceptibles d'une autre explication.

On retrouve ici le même fonds d'idées et de doctrines que dans les systèmes naassène et pérate. Même conception tripartite de l'Univers, même façon de se représenter les relations du monde supérieur et du Cosmos visible, même vue pessimiste du monde, même idée de l'origine du mal et de la rédemption, enfin même ascétisme. Et, cependant, le Séthien ne laisse pas d'avoir son originalité. Il n'est pas syncrétiste comme le Naassène, ou philosophe comme le Pérate. Il est mythologue. Il l'est de deux façons. D'abord, il ne peut concevoir des abstractions; il faut qu'elles revêtent une forme qui fasse image, et l'image doit être grandiose, on pourrait dire épique. Puis les objets ou entités

ainsi incarnés en des formes concrètes ne sont pas pour notre Séthien de simples images ; elles sont vivantes ; elles sont douées d'intelligence ; elles ont une volonté, les unes bonne, les autres sournoise ; elles désirent ; elles luttent ; on les trompe ou elles triomphent. A sa manière notre Séthien est un poète ; ses imaginations ne sont pas toujours originales ; il y entre des couleurs qu'il a prises un peu partout, mais elles sont à la fois puissantes et dramatiques. Relevons ses principales conceptions en nous attachant à être aussi fidèle que possible aux textes, sans essayer de les faire artificiellement s'accorder.

On dirait que l'un des écrits séthiens dont Hippolyte a résumé quelques passages contenait un essai de cosmologie (1). L'auteur suppose que d'en haut, du principe suprême ou de la région la plus élevée des trois régions qui se partagent l'ensemble des choses tant invisibles que visibles, émanent des forces infinies. Ces forces n'ont rien de matériel ; elles agissent avec la plus grande énergie, mais ce n'est pas par le contact tangible. L'auteur compare leur action à celle de l'enseignement. Il suffit de fréquenter un musicien, un géomètre, un grammairien, pour qu'on devienne musicien, géomètre, grammairien. L'action, dit-il, de ces forces est pareille à celle de la pensée, exprimée ou non exprimée. — Ces innombrables forces ne sont pas aveugles ; elles sont douées d'intelligence. Il les suppose lâchées en quelque sorte dans le Tout. Elles se rencontrent ; il y a contact ; nous dirions il y a choc, si le mot n'exprimait pas quelque chose de trop sensible ou matériel. De cette rencontre des forces résulte ce qu'il appelle une empreinte ou un sceau. Des empreintes de ce genre se produisent à l'infini, et elles constituent les « idées » des différents êtres vivants, L'une de

(1) V, 19 ; 198, 59-66 ; *ibidem*, 202, 96-13. Ces deux passages sont particulièrement instructifs, car ils aident à comprendre la genèse de certaines conceptions gnostiques. Ainsi ces termes de ἰδέα, τύπος, σφρᾶγις, δύναμις, ἐνέργεια, κίνησις, μορφή, etc. dérivent de la philosophie. Dans beaucoup de cas, il y a, à l'origine d'une conception gnostique, une idée ou une image d'origine philosophique plus ou moins bien comprise.

ces idées particulièrement grande, fruit d'un sceau, devient le ciel et la terre. Ainsi s'est formé le Cosmos visible.

Ce qu'il y a de plus apparent dans ce système, c'est une conception toute dualiste des choses. D'un côté la lumière, de l'autre les ténèbres. Entre deux, l'esprit qui jouera le rôle d'intermédiaire (1).

L'idée que l'auteur se fait du Cosmos est aussi pessimiste que possible. Il le considère comme radicalement mauvais et impur. Les images que choisit notre Séthien pour désigner le monde sont parmi les plus sombres et les plus crues qu'aient pu lui suggérer, soit les traditions gnostiques, soit sa propre imagination. Non seulement la région d'en bas est ténèbres ; ces ténèbres sont des eaux formidables, ὕδωρ φοβερόν. « Eau ténébreuse, dit-il ailleurs, effroyable, amère et impure » (2). Ces épithètes ne suffisent pas. La région inférieure, c'est l'infinité, ἀπειρία ; c'est la mort mauvaise, c'est le corps ténébreux (3). Comme si cela n'exprimait pas encore toute l'horreur de cette région impure, l'auteur évoque l'image la plus choquante et la plus violente. Le Cosmos, c'est une matrice, le ciel et la terre en ont la forme. Matrice impure et souillée (4).

Ce Cosmos, que l'auteur considère comme une terre de corruption et de mort, a un auteur. Il y a un Démiurge. Ici le texte, ou accuse des lacunes, ou paraît incertain (5). Si nous le comprenons bien, il signifie que le Démiurge qui est un dieu, forme le Cosmos et tous les êtres qu'il contient.

(1) V, 19 ; 200, 66 : αἱ δὲ τῶν ἀρχῶν, φησίν, οὐσίαι φῶς καὶ σκότος · τούτων δέ ἐστιν ἐν μέσῳ πνεῦμα ἀκέραιον.

(2) V, 19 ; 204, 53 : ἐν τῷ σκοτεινῷ καὶ φοβερῷ καὶ μιαρῷ ὕδατι.....

(3) *Ibidem.*, 204, 47 : ...ἀπὸ τοῦ θανάτου τοῦ πονηροῦ καὶ σκοτεινοῦ σώματος...

(4) V, 19; 202, 13 : σχῆμα δὲ ἔχουσιν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ μήτρᾳ παραπλήσιον τὸν ὀμφαλὸν ἐχούσῃ μέσον. C'est une ἔγκυος μήτρα. *Ibidem*, 206, 63 et 69 : ἀκάθαρτος καὶ πολυπήμων μήτρα ; ἀκαθαρσία μήτρας ·

(5) Textes : V, 19 ; 204, 27-33 ; 206, 59 : πρῶτον οὖν ἀπὸ τοῦ ἀνέμου, τουτέστιν ἀπὸ τοῦ ὄφεως, ἡ ἀρχὴ τῆς γεννήσεως τὸν εἰρημένον τρόπον γέγονε, πάντων ὁμοῦ τὴν ἀρχὴν τῆς γεννήσεως εἰληφότων. Pour les lacunes du texte, comparez X, 11 ; 508, 78-91. Même restauré à l'aide de la *Recapitulatio*, le texte reste très incertain.

Cette conception, le Séthien comme toujours se la représente sous forme d'image ou de mythe. Sur l'océan formidable s'élève un vent. Vent âpre et violent. Il cause une ébullition des eaux et soulève des vagues. C'est comme si l'océan primordial s'imprégnait et devenait gros du Cosmos (1).

Entre la lumière et les ténèbres, la région d'en haut et celle d'en bas, se trouve, avons-nous dit, un intermédiaire. C'est le πνεῦμα. Mais ne prenez pas ce terme, nous dit l'auteur, dans le sens matériel. Ce n'est pas un souffle, ce n'est pas une brise, si légère qu'elle soit. Le πνεῦμα est comme la senteur de la myrrhe, ou l'odeur d'un parfum savamment composé. L'auteur ajoute, ne se doutant pas que la senteur et le parfum dont il s'agit sont aussi matériels que le vent, c'est une force odoriférante qui s'insinue sans qu'on l'aperçoive. Elle portera sans doute dans la région d'en bas un je ne sais quoi de divin, un arôme détaché de Dieu. Ce sera lui, et ce ne sera pas lui. C'est en effet ce que l'auteur va nous dire. Mais est-ce lui qui complique les notions qui lui parviennent, ou est-ce l'auteur des *Philosophumena* qui rapproche et mêle des conceptions analogues et parallèles qu'il a trouvées dans différents écrits séthiens ? Nous ne le savons. Seulement, nous constatons que l'idée de la transmission d'un élément divin au Cosmos par le πνεῦμα se complique d'une autre toute semblable. Le Séthien nous dit que la lumière resplendit sur les ténèbres qui sont en bas (2), et qu'ainsi la lumière se trouve transportée avec le πνεῦμα dans les ténèbres (3). Ailleurs, il nous dit que cette lumière est comme une étincelle détachée d'en haut, un rayon de la parfaite lumière, ἀκτὶς ἀπὸ τοῦ τελείου φωτὸς ἐκείνου (4). On

(1) V, 19 ; 204, 26-32 : ...βρασμὸν γάρ τινα ἐμποιῶν τοῖς ὕδασιν ἀπὸ τῶν ὑδάτων διεγείρει κύματα.

(2) *Ibidem*, 200, 75 : τὸ δὲ φῶς πέφυκε καθάπερ ἀκτὶς ἡλίου ἄνωθεν ἐλλάμπειν εἰς τὸ ὑποκείμενον σκότος.

(3) *Ibidem*, 200, 83 : εἰς ὃ κατέσπασται καὶ μετενήνεγκται... μετὰ τοῦ πνεύματος τὸ φῶς...

(4) *Ibidem*, 202, 92 ; 204, 52 ; X, 11 ; 508, 84. Ce dernier texte est fort intéressant car il affirme que le Dieu qui est l'ἄνεμος λάβρος, c'est-à-dire le Démiurge est

dirait que l'on a voulu amalgamer les deux images dans l'expression πνεῦμα φωτεινόν.

Quoi qu'il en soit, un élément divin, souffle, senteur, rayon ou étincelle, est descendu des régions supérieures, et sans qu'on s'en aperçoive, sans provoquer de contact matériel, s'insinuant à la façon d'une pensée, a pénétré dans le Cosmos, dans les grandes eaux, dans les ténèbres, dans l'impure matrice (1). On le voit, c'est l'idée de Valentin développée et raffinée par la réflexion.

Les ténèbres d'en bas, comme toutes les entités de cette espèce d'épopée cosmique, sont vivantes; elles sont douées d'intelligence. Elles savent que cette lumière d'en haut est leur vie, « sans elle, les ténèbres n'ont plus de force, elles « ne peuvent agir, elles sont languissantes, sans clarté ». Elles tentent donc de retenir par force l'étincelle de la lumière d'en haut, ainsi que la senteur du πνεῦμα (2).

Notre Séthien illustre sa pensée par une image qui n'est pas sans beauté. « L'image de ces choses, c'est la pupille « de l'œil. D'une part, elle est sombre ; ce sont les liquides « sous-jacents qui l'enténèbrent, d'autre part un πνεῦμα « l'illumine. Comme les ténèbres de la pupille s'attachent à « cette clarté, et voudraient la garder et se l'asservir afin de « voir, de même la lumière et l'esprit recherchent avec « ardeur leur vertu égarée dans les ténèbres. »

Mais il faut que la rédemption s'accomplisse. Notre Séthien a développé cet article de la doctrine de la secte avec plus d'ampleur que ne l'ont fait le Naassène et le Pérate. Peut-être l'auteur des *Philosophumena* s'est-il simplement montré moins parcimonieux en ce qui le concerne, et nous a-t-il donné un extrait de plus de son écrit ! Quoi

le produit « du parfum des eaux et de l'esprit, et de la splendeur de la lumière ».

(1) V, 19 ; 200, 83 ; *ibidem*, 202, 94, *ibidem*, 202, 24 ; 206, 61.

(2) V, 19 ; 200, 84 : τὸ δὲ σκότος ἀσύνετον οὐκ ἐστίν, ἀλλὰ φρόνιμον παντελῶς, καὶ οἶδεν ὅτι, ἂν ἀπαρθῇ τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους, μένει τὸ σκότος ἔρημον, ἀφανές, ἀλαμπές, ἀδύναμον, ἄπρακτον, ἀσθενές.

qu'il en soit, c'est à propos de la rédemption et de ses préliminaires qu'apparaît tout à coup le symbole du serpent. Le récit biblique des serpents qui ont fait périr les Israélites par leurs morsures, et du serpent d'airain érigé par Moïse, a évidemment hanté l'imagination de notre Séthien, comme il avait obsédé celle du Pérate. Le vent violent et âpre qui soulève les flots des grandes eaux et les féconde, fait entendre un sifflement comme celui du serpent. C'est que le créateur est un dieu serpent (1). Sous cette forme, il pénètre dans la matrice impure; il crée l'homme. Dans cette matrice est prisonnière l'étincelle divine. Comment la délivrer? Le Verbe de la lumière d'en haut se déguise en serpent, pénètre à son tour dans l'antre impur, y délie les liens de l'élément divin que l'auteur nomme maintenant « intelligence parfaite », νοῦς τέλειος. Il a trompé le monstre — dans l'imagination du Séthien la μήτρα est bien cela; il la personnifie comme tout le reste — en revêtant une forme qu'il aime. La délivrance opérée, le libérateur « s'est lavé et a « bu à la coupe de l'eau vive jaillissante (2) ».

Telle est la rédemption. Seuls seront sauvés ceux qui en connaissent le secret. Ce sont les adeptes de la secte, seuls vraiment spirituels. Ils possèdent la gnose, et ils ont renoncé à la chair (3).

Connaissons-nous réellement notre Séthien et ses frères en la foi séthienne? L'auteur des *Philosophumena* a eu en sa possession plusieurs de leurs écrits. Sa notice est cousue de citations. Peut-être ne sont-elles pas toujours copiées dans les termes mêmes de l'original; Hippolyte a probablement ici et là retouché, abrégé son texte, mais l'essentiel y est. Dans la majorité des cas, on a l'impression qu'il a extrait

(1) X, 11; 508, 81 : τοῦτον δὲ ἐπιτελεῖν εἶδος συρίγματι ὄφεως παραπλήσιον... V, 19; 206, 60 : πρῶτον οὖν ἀπὸ τοῦ ἀνέμου, τουτέστιν ἀπὸ τοῦ ὄφεως..... *ibidem*, 64 : εἶσω ὁ ὄφις εἰσερχόμενος, ὁ ἄνεμος τοῦ σκότους.... *ibidem*, 70 : ὑπὸ τοῦ πρωτοτόκου τοῦ ὕδατος, ὄφεως, ἀνέμου.....

(2) V, 19; 206, 66-79.

(3) V, 21; 212, 64 :..... ὃ οἶδεν οὐδείς, φησίν, ἢ μόνοι ἡμεῖς, οἱ ἀναγεννώμενοι, πνευματικοί, οὐ ταρκικοί, ὧν ἔστι τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ἄνω.

les phrases mêmes de l'original. Nous avons donc au total dans cette notice des matériaux bien authentiques.

Nous ignorons, cependant, de quelle manière l'auteur de la notice a utilisé ses documents Ne cite-t-il qu'un seul écrit séthien, par exemple, la paraphrase de Seth? Ou bien fait-il des extraits tantôt de tel écrit, tantôt de tel autre? Aurions-nous ici un mélange de citations de provenance diverse? On est bien tenté de le croire. Nous avons noté un exemple qui semble assez sûr. Si l'auteur de la notice a été éclectique dans ces citations, on s'explique les incohérences et les incompatibilités d'idées qu'on remarque dans ce système tel que nous le décrit la notice. — Puis il faut se demander si l'auteur des *Philosophumena* n'a pas omis des passages importants de ses documents. Nous n'ignorons pas, par d'autres exemples, que les hérésiologues passaient volontiers sous silence les passages qui auraient donné des hérétiques une idée trop favorable. Hippolyte a-t-il cédé à cette tentation? A-t-il écarté des parties de ses documents, qui non seulement auraient complété son exposé, mais qui auraient été de nature à modifier le jugement que nous portons sur le Séthien? Des pièces, peut-être capitales, manquent-elles au procès?

Questions qui se posent, mais auxquelles nous ne pouvons répondre. Les moyens nous font défaut. Dans ces conditions, les appréciations catégoriques et les jugements absolus ne sont pas de mise. On ne saurait manier les documents ou les lambeaux de documents que contient notre notice d'une main trop légère. Il faut y aller avec infiniment de précaution. Laissons une assez large marge pour des nuances d'appréciation qu'une documentation plus complète pourrait suggérer.

Ce qui transparaît, à travers toutes les incertitudes documentaires, c'est que le Séthien était avant tout un homme d'imagination. Point de doute sur ce point. Il ne pense que par symboles, et ne perçoit que des images. Il n'est pas facile de dire si ses symboles et ses images sont originaux, ou s'il

les a empruntés. Ce que l'on discerne sans peine, c'est que la plupart de ses idées, sinon dans la forme, du moins dans le fond, sont d'origine philosophique, biblique ou autre. C'est une pensée qui s'est nourrie du bien d'autrui. On peut se demander ce qu'elle peut avoir encore d'original. D'ailleurs, plusieurs de ses symboles et notamment de ses images se retrouvent chez d'autres gnostiques.

Et, cependant, notre Séthien possède au moins une originalité que l'on ne saurait lui refuser. Ses symboles sont vivants; il a le don de personnifier ses idées et de les voir, en quelque sorte, se mouvant et agissant. Cette force et cette vivacité de représentation n'appartiennent qu'à lui. Voilà pourquoi sa conception des choses, du monde tout ensemble visible et invisible, est une sorte d'épopée métaphysique qui ne laisse pas d'être grandiose.

Parmi les gnostiques que l'auteur des *Philosophumena* a révélés au monde, il en est un qui, par ses affinités, appartient encore au groupe du Naassène, du Pérate, du Séthien. C'est Justin. Nous le classons avec les trois gnostiques que nous venons de nommer, d'abord parce qu'il postule comme eux trois principes (1) — il a donc la même conception tripartite des choses — ensuite parce que le serpent joue un rôle important dans son système.

Il est impossible de ne pas être frappé de la liberté dont on jouissait dans l'école que représentent nos quatre gnostiques. Voilà quatre didascales ou docteurs qui évidemment ont le même fonds d'idées; quelques-uns ont même des formules, des images, un langage en commun, et, cependant, chacun conserve l'indépendance de sa pensée; il conçoit les mêmes objets à sa manière; il a son originalité parfois très marquée. Concluons que dans cette école du moins, il n'y avait point d'orthodoxie. Chacun puisait dans le fonds com-

(1) Remarquons que Justin distingue plus nettement que les trois autres gnostiques les trois principes du Tout et les trois domaines qui se partagent le Tout. Cependant, quoique personnifié, le troisième principe, Éden, rappelle le domaine de la Ὕλη, et jusqu'à un certain point, se confond avec lui.

mun, formé on ne sait comment, ce qui lui convenait; il combinait ce qu'il en avait pris avec les éléments parfois les plus hétéroclites, et il se composait ainsi une conception personnelle et originale. C'est là une observation que nous aurons maintes fois l'occasion de renouveler.

Justin a été chef d'école. Mais la sienne, comme du reste tant d'écoles même de philosophes, s'est transformée en une sorte de confrérie religieuse. Le mysticisme a envahi la philosophie. A côté de la gnose qu'enseignait le maître, il y avait le rite auquel le même maître, devenu hiérophante, initiait le disciple (1). C'est presque sûrement le sens d'une certaine prescription de Justin que l'auteur des *Philosophumena* n'a pas comprise. Avant de livrer aux néophytes ses derniers secrets, Justin les liait par un serment solennel (2). Ils devaient jurer de ne jamais révéler ce qu'ils allaient apprendre, et de ne jamais abandonner la confrérie. Ce suprême secret consistait probablement moins en un enseignement particulier qu'en des rites et des cérémonies que l'on voulait dérober à la curiosité des profanes. C'était la règle que l'on observait dans tous les mystères, cultes et confréries religieuses de l'époque. Ces rites secrets, dont nous avons des échantillons dans les écrits gnostiques en langue copte, Hippolyte ne les a pas surpris. Il a donc cru — est-ce de bonne foi ? — que Justin voulait tenir secrètes certaines doctrines qui, prématurément dévoilées, auraient scandalisé les néophytes. Plus tard, après une savante éducation, une ψυχαγωγία, comme dit Hippolyte, ils ne feraient pas difficulté d'accepter des enseignements qui les auraient

(1) Hippolyte mentionne à plusieurs reprises « un mystère » auquel Justin aurait initié ses disciples, V, 23, p. 214, 5, τὸ τέλειον αὐτοῦ μυστήριον, *ibidem*, 13 ; 16, τὰ μυστήρια ; p. 216, 33, τελειῶν τοὺς μύστας τὰ ἄλλα μύστήρια ; V, 27 ; 230, 69.

(2) Comparez à ce serment de Justin l'injonction que Jésus ressuscité adresse à ses disciples avant de les initier aux mystères dans le 2e livre de *Jeû*. ch. 43, p. 304, éd. de C. Schmidt. — Voir sur ce passage de Justin les rapprochements que fait M. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1910, p. 96 et suivantes.

d'abord révoltés. Voilà ce qu'il appelle τὰ ὑπὸ Ἰουστίνου ἐφευρημένα μετὰ ἀσεβείας μυστήρια.

L'auteur des *Philosophumena* affirme que Justin a composé un grand nombre d'écrits. Pour ne pas accroître la matière outre mesure, il choisira un seul de ces écrits. C'est celui qui a pour titre Baruch, et dans cet écrit, il se contentera de citer, parmi beaucoup d'autres, un seul mythe allégorique, μυθολογία. C'est naturellement celui qui l'a le plus scandalisé. Il se figure, à tort ou à raison, que c'est là l'enseignement secret de Justin. Voilà, pense-t-il, l'abominable doctrine que protège le plus impie des serments. Il faut avouer que le lecteur moderne, qui lit ces pages extraites de ce livre de Baruch, a peine à y découvrir ce qu'elles pouvaient avoir de si scandaleux.

Mettons-nous à la place d'Hippolyte, et peut-être comprendrons-nous son indignation. Dans cette allégorie, dont nous allons donner une analyse sommaire, l'auteur représente le Dieu de l'Ancien Testament, d'abord comme ignorant le secret des choses, et ensuite comme contractant une union avec une entité féminine inférieure. Qu'on se rappelle que pour Hippolyte, comme pour Tertullien et Origène, le créateur du ciel et de la terre, le Dieu de l'Ancien Testament est le seul vrai Dieu, Dieu même; on comprend aussitôt l'indignation de ces hommes, lorsqu'ils voyaient ce Dieu, leur Dieu, traité de cette façon, comme s'il était un vulgaire démon de la mythologie. Placez-vous ensuite au point de vue gnostique. Ce créateur, ce Dieu de l'Ancien Testament n'est pas le Dieu unique, le Dieu suprême, le Dieu tout bon, Dieu même. S'il est dieu, il est une divinité subalterne. Certains gnostiques, comme Apelle, prétendent même qu'il n'est qu'un ange. S'il n'est qu'un dieu inférieur, qu'y a-t-il d'impie à le représenter comme jouant un rôle, accomplissant des actes qui conviennent à son caractère de personnage subordonné? Ainsi s'expliquent de part et d'autre les sentiments des gnostiques et ceux des chrétiens.

Puisqu'on ne nous donne qu'un extrait de l'un de ses

écrits, nous ne pouvons savoir réellement ce qu'ont été le talent et la pensée de Justin. Le morceau qu'on nous cite ne donne pas une très haute idée de sa valeur. C'est une allégorie compliquée et puérile des premiers récits de la Genèse. Justin tente de greffer sur ces pages ses conceptions gnostiques. Celles-ci n'ont rien d'original. Ce sont les banalités de l'école dont il dérive. Doctrine des trois principes, formation du Cosmos en dehors du principe suprême par un Démiurge, création de l'homme qui participe à la fois de la nature inférieure et de la nature supérieure, un élément divin égaré dans les régions inférieures, la rédemption consistant à récupérer cet élément divin, le Christ envoyé comme sauveur, ce sont là des généralités qui pour la plupart traînaient dans l'enseignement gnostique depuis Valentin.

Justin croyait sans doute rajeunir la formule de la division tripartite de l'ensemble des choses, en attribuant un sexe à chacun des trois principes. Les deux premiers sont du sexe masculin, le troisième du sexe féminin. Le premier, c'est le Dieu bon. Il possède la connaissance absolue. Le deuxième, c'est le père de tout ce qui naît. D'autres l'appellent le créateur. Comme déjà le Démiurge d'Héracléon ou celui de la notice d'Irénée, il ignore ce qu'il est ; il ne sait pas qu'il n'est qu'un dieu subalterne ; le Dieu suprême ne lui est pas tout d'abord révélé. Le troisième principe est du sexe féminin ; elle est, dit l'auteur, colérique, double de corps et d'esprit. Elle est l'Éden biblique et s'appelle aussi Israël.

On apprend que le deuxième principe, le Père, s'appelle *Élohim*. Nous voici en plein dans les récits de la Genèse.

Élohim s'énamoure d'Éden ; de leur union naissent deux séries de douze anges. L'une tient d'Élohim et sera comme ses gardes du corps ; l'autre participe à la nature d'Éden et exécutera ses désirs. On les nomme. Notons que tous ces noms sont ou bibliques ou judaïques. La totalité de ces anges s'appelle le Paradis, et les arbres du Paradis donnent leurs noms à ces anges ; ainsi l'arbre de vie, c'est l'ange Baruch de la première série ; l'arbre de la connaissance du

bien et du mal, c'est Naas (Serpent) de la seconde série. Les anges d'Élohim forment l'homme de la plus noble partie de la terre. L'homme, c'est le gage et le symbole de l'amour qui unit Élohim et Éden. Chacun lui fait un don : Élohim donne à l'homme « l'esprit », πνεῦμα, Éden lui donne « l'âme vivante », ψυχή. Ils dotent de la même manière la femme. Voilà Adam et Ève.

Passons les détails qui n'affectent pas le sens général de l'allégorie, tels que les quatre fleuves.

Sur ces entrefaites, Élohim s'élève sur les sommets du Cosmos ; il veut voir si rien ne manque à la création ; il est accompagné de ses gardes du corps. Éden, retenue par sa nature terrestre, ne peut s'élever avec lui. Parvenu de l'autre côté du monde, Élohim aperçoit une lumière plus éclatante que celle qu'il a créée lui-même. Voilà une idée, avons-nous besoin de le faire remarquer, qui dérive directement du Phèdre de Platon. Justin la revêtait d'une forme biblique qui n'est pas sans intérêt. En présence de cette lumière « Élo-
« him s'écrie : ouvrez-moi les portes, afin que j'entre et que
« je loue le Seigneur. Car je croyais jusqu'ici être le Sei-
« gneur. Du sein de la lumière se fait entendre une voix qui
« disait : voici la porte du Seigneur, les justes la franchiront.
« Aussitôt la porte s'ouvre et le Père, sans les anges, y entre
« et va vers le Bon, et il contemple les choses que l'œil n'a
« point vues et que l'oreille n'a point entendues, et qui ne
« sont point montées au cœur de l'homme. Alors le Bon lui
« dit : asseois-toi à ma droite ».

Élohim voudrait détruire le Cosmos et libérer l'esprit qui est enfermé dans l'homme. Le Bon n'y consent pas.

Éden s'aperçoit alors qu'Élohim l'a abandonnée. En vain, elle essaie de le ramener. Il demeure auprès du Bon. Elle cherche alors à se venger. Elle ordonne à l'un de ses anges, à Babel, qui n'est autre qu'Aphrodite, de susciter des adultères et des divorces parmi les hommes. Elle donne à son troisième ange, à Naas le Serpent, le pouvoir d'affliger et de tourmenter l'esprit qui est dans l'homme.

Ce que voyant, Élohim envoie sur terre son ange Baruch (1). Il essaie de défendre à l'homme de manger de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal. Naas induit Ève à commettre le péché d'adultère et Adam celui de pédérastie. Élohim envoie Baruch à Moïse, puis aux prophètes. Chaque fois Éden séduit ceux que Baruch voudrait gagner. Le salut avorte à chaque effort. Élohim essaie même de susciter un prophète parmi les incirconcis. C'est Hercule. Il allait réussir, lorsqu'Aphrodite dépouille Hercule de la force que lui a donnée Baruch et le revêt de sa « tunique ». Ainsi avorte aussi la prophétie d'un Hercule. Enfin, au temps du roi Hérode, Élohim envoie Baruch à Nazareth vers Jésus, fils de Joseph et de Marie. Il avait douze ans et paissait les troupeaux. Il l'exhorte à ne pas se laisser séduire, mais à annoncer aux hommes la vérité touchant le Bon et le Père. Il montera ensuite vers le Bon pour s'asseoir à côté d'Élohim. Jésus obéit à Baruch, il résiste aux séductions de Naas. Celui-ci pour se venger le fait crucifier. Le sauveur laisse sur la croix le corps qu'il a reçu d'Éden et monte vers le Bon.

Justin retrouvait son Élohim et son Éden dans divers personnages des mythes grecs. Il était évidemment allégoriste dans l'âme.

Il n'est pas probable que des extraits plus copieux des écrits de Justin modifieraient beaucoup l'impression que nous laisse du personnage le fragment que nous a conservé Hippolyte. Ce gnostique n'est pas plus intéressant, ni plus original que le Naassène. Son allégorie est d'un esprit puéril. Quand on la décompose, on voit de suite qu'elle traduit en ses symboles artificiels des notions empruntées un peu partout. Le plus maigre apport est celui de la philosophie. Une allusion au mythe platonicien du Phèdre, c'est la seule trace qu'on en discerne. Encore cette allusion n'est-elle pro-

(1) Ce Baruch joue dans cette espèce de mythe le même rôle que la mère dans le mythe biblique d'Irénée, *Adv. haer.* I, 30.

bablement qu'un écho de conversations ou de lectures, car le mythe du Phèdre, comme tous les mythes platoniciens, avait fortement saisi les imaginations et traînait partout. Des gnostiques de ce groupe, Justin est celui qui a le moins de culture philosophique. Combien le Pérate lui est supérieur ! Sa précision de pensée comme plusieurs de ses conceptions font supposer qu'il a fréquenté les écoles. Le Séthien lui-même a ramassé des lambeaux de doctrines stoïciennes et platoniciennes. Justin ne paraît rien devoir aux philosophes. Qu'a-t-il retenu de ses prédécesseurs en gnosticisme ? Nous l'avons vu, les notions les plus générales et les plus vagues. Il ne sait même pas les exprimer avec vigueur, ni leur donner, comme le Pérate ou le Séthien, une forme originale. Son gnosticisme, à en juger du moins par son allégorie, était fort superficiel. Chose curieuse, c'est avec le sémitisme qu'il semble avoir le plus d'affinités. Il goûte fort les récits de l'Ancien Testament, et son angélologie est fille authentique de l'angélologie des apocalypses juives et de l'enseignement rabbinique (1). Un trait fort caractéristique de notre gnostique, c'est l'importance qu'ont, dans son allégorie, les images tirées des relations sexuelles. On remarque la même chose notamment chez le Séthien. Nous avons relevé l'extrême crudité des images chez ce dernier. Cette prédilection pour ces sortes de représentations chez ces gnostiques fait contraste avec leur ascétisme. On dirait que l'image des relations et même des organes sexuels obsède leur pensée. Ils y insistent de façon presque morbide. On se demande si cette obsession ne serait pas tout simplement un effet de leur ascétisme. Voilà des gens qui condamnent radicalement la chair, qui la proclament impure, et qui défendent même

(1) Il faudrait ajouter par anticipation sur la dernière partie de notre étude que ce mythe biblique de Justin offre la plus grande analogie avec celui des gnostiques d'Irénée, I, 30 et les mythes d'autres sectes plus ou moins issues de ces gnostiques. On verra dans la suite que cette ressemblance s'explique par une infiltration dans les idées de Justin des conceptions de ces gnostiques. La supposition inverse serait erronée.

le mariage. L'instinct violemment comprimé n'aurait-il pas pris sa revanche en suggérant les images de l'acte défendu? L'imagination surexcitée perpètre ce que l'on se refuse dans la réalité. N'est-ce pas le péril habituel de l'absolue continence? Nos gnostiques rappellent Tertullien. On connaît son rigorisme. Il décrie le mariage ; il déverse sur la maternité le mépris le plus grossier; il condamne sans exception les secondes noces, et interdirait même les premières, s'il ne craignait de donner dans l'hérésie marcionite ; il n'admet le mariage que comme un pis-aller, et en toute occasion exalte et porte aux nues la chasteté et la virginité. Or, comme on l'a remarqué, c'est de tous les Pères celui qui est le plus sensuel. On sent qu'il s'attarde avec complaisance aux tableaux risqués, et qu'il affectionne les images grossières, pour ne pas dire obscènes. Nos gnostiques sont encore des ascètes; ils sont libertins sans le savoir, mais seulement en imagination. D'autres gnostiques viendront qui le seront en fait, et qui, allant à l'autre extrême, inventeront des raffinements charnels que les gnostiques dignes de ce nom seront les premiers à flétrir.

Dans son VI^e^ livre, l'auteur des *Philosophumena* consacre une longue notice à Simon, dit le Magicien. D'après lui, nous avons dans cette notice : 1° l'analyse d'un écrit dont Simon serait l'auteur. Il était intitulé l'*Apophasis*. Hippolyte nous en a donné un extrait textuel ; 2° la légende bien connue de Simon et d'Hélène ; 3° des renseignements sur la secte qui se réclamait de Simon au temps de l'auteur des *Philosophumena*. Tels sont les trois éléments dont est composée cette notice, Hippolyte les a confondus ensemble. Il voudrait nous faire croire que tout ce que nous lisons dans sa notice s'applique à Simon et à son hérésie.

C'est là un véritable trompe-l'œil. En effet, il n'est pas difficile de voir qu'il n'y a aucun lien entre l'*Apophasis* d'où Hippolyte tire l'exposé de la doctrine de Simon, et la légende dont ce personnage était le héros depuis plus d'un demi-siècle. L'auteur des *Philosophumena* utilise l'*Apophasis* à

partir du paragraphe 9 de sa notice jusqu'au paragraphe 19. Or dans toute cette partie de la notice, il n'est pas question un seul instant de la légende de Simon et d'Hélène. L'auteur n'y produit aucune allusion à la prétention, que la légende attribue à Simon, de vouloir se faire passer pour une divinité (1). Hippolyte cite une page de l'*Apophasis*. Il croit y trouver la preuve de l'impiété de Simon. Or cet extrait ne contient pas la moindre allusion à Simon et à sa légende ; rien n'y transpire des prétentions de l'hérésiarque, rien de la fable qui faisait d'Hélène sa pensée, ἐπίνοια, rien de l'histoire que Simon aurait inventée, d'après laquelle lui, le νοῦς de Dieu, aurait longtemps cherché son conjoint divin, ἐπίνοια, qu'il l'aurait découverte enfin, et qu'il l'aurait recueillie, car elle était la brebis perdue de l'Évangile. C'était Hélène que la légende identifiait avec l'héroïne de l'Iliade. De tout ce roman, il n'y a pas de trace, pas plus dans la page de l'*Apophasis* que cite Hippolyte, que dans l'analyse qu'il en a faite. Mais c'est dans la morale qu'éclate entre la légende et l'*Apophasis* une incoercible dissonance. La légende prêche la liberté des mœurs (2). L'*Apophasis* formule une doctrine qui implique un rigoureux ascétisme. Elle enseigne que, pour être parfait, il faut être formé à l'image de l'Incréé. On devient semblable à lui, sinon on périra avec le Cosmos périssable. Loi absolue qui s'applique aussi bien au principe intermédiaire qu'à l'homme (3).

Mais cette *Apophasis* a-t-elle eu réellement Simon pour auteur ? On cherche vainement une preuve de cette assertion. Les *Philosophumena* ne disent même pas que, dans la secte des Simoniens, on l'attribuait au fondateur. L'écrit lui-même proteste contre cette attribution. Il expose un gnosti-

(1) Dans VI, 14 ; 242, 68, Hippolyte dit que Simon se faisait passer pour un dieu ; il cite quelques lignes de l'*Apophasis*, mais ce passage ne nomme pas Simon et est muet sur la prétention qu'on lui attribue. Même affirmation sans preuve à l'appui, VI, 18 ; 250, 18.

(2) VI, 19 ; 256, 98 sq. : πράσσειν τε ὅσα βούλονται ὡς ἐλευθέρους.

(3) VI, 12 ; 240, 39-46 ; VI, 14; 244, 88-89.

cisme qui n'est certainement pas primitif; s'il n'est pas de la même origine que celui du Pérate ou du Séthien, il est du même genre et du même temps. On peut aussi faire remarquer que le caractère de cet écrit, qui est austère et ascétique, jure avec tout ce que l'on sait, ou tout ce que l'auteur des *Philosophumena* nous apprend de Simon lui-même et de ses mœurs.

Il faut donc considérer l'*Apophasis* simplement comme l'ouvrage d'un docteur gnostique inconnu. Pourquoi l'a-t-on attribué à Simon? Il se peut que la secte qui se réclamait de cet hérésiarque ait eu cet écrit en sa possession et l'ait fait circuler. Mais à quoi sert-il de faire des conjectures en l'absence de toute vérification possible? Bornons-nous à étudier ce qu'Hippolyte nous a livré de l'*Apophasis*, sans nous préoccuper de Simon et du prétendu lien qui rattacherait cet écrit à son nom. C'est tout ce qu'exige l'examen critique que nous avons fait. Pour Simon, sa légende et la secte qui portait son nom, nous en renvoyons l'étude à notre dernière partie.

L'*Apophasis* tout ensemble rappelle par certains traits les écrits du Naassène, du Pérate, du Séthien, de Justin, et cependant en diffère bien nettement. Ce qui l'en distingue, et ce qui ne permet pas de le classer dans le même groupe, c'est que l'on n'y trouve plus ni la division tripartite de l'ensemble des choses, ni la mention du Serpent. Or ce double trait est la marque de l'origine commune des écrits que les *Philosophumena* nous ont fait connaître jusqu'ici. D'autre part, l'*Apophasis* n'est pas sans leur ressembler. L'analogie de la manière et de quelques-unes des idées est manifeste. La ressemblance va même plus loin. Elle se trahit dans certaines images et dans certaines citations (1).

(1) Voyez par exemple le texte : Esaïe, I, 2. On le trouve déjà cité par Justin V, 26; 228, 59. Notre gnostique le cite à son tour, VI, 13; 242, 57. Voyez des idées et des images comme celles-ci : les δυνάμεις exercent une action comparable à celle de l'enseignement de la géométrie ou de la grammaire, VI, 16; 248, 67. Idée qui se trouve déjà chez le Séthien, V, 19; 200, 63. Voyez aussi les idées de l'action secrète qui devient manifeste, de l'action divine qui est semblable à la pensée, consciente ou inconsciente, VI, 9; 228, 92, etc.

A tout prendre, les différences l'emportent. On vient de le voir, elles sont de telle nature que l'on ne peut supposer que notre gnostique appartienne à la même école ou à la même secte que les précédents. Les ressemblances qu'il accuse avec eux s'expliquent peut-être par les circonstances. Tous sont de Rome. C'est de Rome en effet que viennent les documents inédits d'Hippolyte, c'est à Rome qu'il en a été mis en possession. A Rome, enfin, depuis Valentin jusqu'à Plotin, donc pendant près d'un siècle et demi, il a existé un foyer actif et important de gnosticisme. La plupart des diverses formes de l'hérésie se rencontraient dans la capitale. Ces écoles, sectes ou églises gnostiques, si diverses qu'elles fussent, devaient avoir certaines relations entre elles. La nécessité de se défendre contre le catholicisme devait les rapprocher. On conçoit très bien que des échanges d'idées aient pu se produire entre les différents groupes. C'est ainsi que l'auteur de l'*Apophasis* a pu entendre d'autres gnostiques, lire quelques-uns de leurs écrits, attraper au vol certaines de leurs formules, quelques-unes des images dont ils illustraient leur pensée, retenir les textes que l'on citait le plus souvent. Plus tard, quand il s'est mis à enseigner et à écrire lui-même, formules, images et textes qui s'étaient insensiblement incrustés dans son esprit, lui sont spontanément revenus. Parfois il les a reproduits tels qu'il les avait entendus, tantôt il leur a donné un autre sens et une nouvelle application.

L'auteur des *Philosophumena* n'a cité de l'*Apophasis* qu'un seul passage étendu. Le reste consiste en une de ces analyses qu'il affectionne. Cousue de citations transparentes, elle a la valeur d'un document original. Mais est-elle complète ? Nous donne-t-elle toute la pensée de l'auteur ? C'est toujours la question qu'il faut se poser à propos de ces analyses d'Hippolyte.

Si on le juge d'après la notice des *Philosophumena*, ce docteur gnostique a été un véritable spéculatif. Il a des curiosités qui sont plus familières à un métaphysicien qu'à un

esprit religieux. Ainsi il a profondément réfléchi à la nature de Dieu ou du principe suprême. Il a fait un grand effort pour le définir. Il s'est ensuite demandé comment le Cosmos s'est formé ; il en a imaginé une explication. Assurément, il n'a pas construit son système d'après l'observation. Ce n'est pas une cosmologie, comme celle des physiciens de la Grèce. La sienne est purement métaphysique, mais enfin, c'est une explication de la formation du Cosmos. Après le Cosmos, c'est l'homme, sa création, sa constitution, ses rapports d'origine avec le monde supérieur qui le préoccupent. Ce que ce gnostique cherche, c'est une théorie de l'Univers tel que pouvait se le représenter un homme de ce temps. Il y met tant d'ardeur qu'il semble oublier un problème qui a cependant obsédé les plus illustres des gnostiques. C'est le problème du Mal et de la Rédemption. Dans la notice, il n'en est pas question, pas plus du reste que de la personne du Christ. Surprenante lacune, qui, si elle n'est pas due à l'auteur de la notice, ne s'explique que par le fait que notre gnostique aurait exclusivement porté son attention sur les problèmes métaphysiques, et aurait traité le problème religieux par prétérition. Étant donné sa tournure d'esprit, cela n'est pas invraisemblable, Dans ce cas, il fait exception parmi les gnostiques de son temps.

On se demande si cet homme, qui imagine une métaphysique et une cosmologie sans faire une place au Christ, était chrétien. Ne serait-il pas quelque philosophe égaré parmi les gnostiques? Nous ne le pensons pas. On reconnaît son origine chrétienne à son biblicisme. Il a le souci de retrouver ses idées dans le recueil sacré des chrétiens. Dans ce but, il se sert de l'allégorie. L'Ancien Testament se prête à merveille à la sorte de manipulation que suppose cette méthode d'interprétation. S'il n'avait pas été chrétien, notre gnostique n'aurait pas songé à allégoriser l'Ancien Testament, ou du moins il n'aurait pas eu la préoccupation de l'invoquer à l'appui de son système (1).

(1) Certains philosophes platoniciens du IIe siècle, comme Numenius, ont, à

Notre gnostique a dû passer par les écoles et recevoir une certaine culture philosophique. L'auteur des *Philosophumena* prétend même qu'il est aristotélicien. Ce qui saute aux yeux, c'est qu'il est profondément imbu de stoïcisme. Dans sa conception de Dieu, comme dans sa manière d'expliquer la formation du Cosmos, il s'inspire directement de la physique stoïcienne.

Le portrait de l'auteur de l'*Apophasis* sera complet, si nous ajoutons qu'il était un esprit original et indépendant. Originalité relative, mais très réelle pour l'époque. On dépendait alors très étroitement du passé. C'était un âge érudit. Idées, images, terminologie constituaient un héritage que personne ne répudiait. Les plus grands ne s'en affranchissaient pas. C'est ainsi que l'on discerne très nettement dans leurs synthèses les différents courants de la pensée antérieure. Ni Plotin, ni Origène, ni Valentin, ni Tertullien n'ont échappé à cette particularité du temps. Et cependant, ils ont une incontestable originalité. Elle consiste en ce qu'ils ont fondu et amalgamé les divers apports du passé, et les ont combinés en une synthèse nouvelle. C'est précisément ce qu'a fait notre gnostique. Il n'a pas été écrasé par la tradition soit philosophique, soit gnostique, soit biblique. Il a une façon à lui de comprendre Dieu et l'Univers, et il a su l'exposer avec une suite et une vigueur qui rappellent la manière du Pérate. C'est ce que montrera l'analyse sommaire de ses idées.

Il s'est efforcé tout d'abord de définir Dieu. Le principe du Tout est une force infinie. Mais dans la pensée de notre gnostique, cette force a une forme. C'est celle qu'Héraclite et plus tard les stoïciens attribuaient à Dieu. Il est le feu. Il est probable, comme le dit Hippolyte, que l'auteur de l'*Apophasis* s'est cru autorisé par l'Écriture à définir ainsi le

ce que l'on nous dit, allégorisé certains récits de l'Ancien Testament, comme Plutarque a allégorisé le mythe d'Isis et d'Osiris. D'autre part, Porphyre s'est élevé avec la dernière énergie contre la méthode allégorique que pratiquait Origène (Eus. H. E. VI, 19). Avant lui, Celse avait raillé les allégoristes chrétiens.

suprême principe. N'est-il pas écrit que Dieu est un feu ardent et consumant? Comme les stoïciens aussi, il déclare que ce feu, qui est Dieu, est d'une nature particulière. Dans le feu, il y a ce qui paraît, et il y a ce qui est caché. Le feu apparent embrasse tout ce qui est visible, le feu latent contient toute pensée exprimée ou non exprimée. Façon alambiquée de dire que ce feu qui est Dieu contient en lui-même à l'état de germe le monde invisible, comme le monde visible. Une curieuse comparaison tirée de Daniel illustre l'idée de notre gnostique (1).

Dans les systèmes de ce temps, ce n'est jamais le principe suprême, de quelque façon qu'on le conçoive, qui crée lui-même le Cosmos et l'homme. Il lui faut toujours un intermédiaire. Cette espèce de ministre qui se charge d'agir à la place du principe abstrait qu'on nomme Dieu, nos gnostiques se le représentent diversement. Il n'est pas aisé de savoir comment l'a conçu l'auteur de l'*Apophasis*. Tantôt il l'appelle le créé, ὁ γεννητός (VI, 12 ; 240, 33 ; VI, 17 ; 248, 85) ; tantôt la force infinie ἡ ἀπέραντος δύναμις (VI, 12 ; 240, 38 et *passim*), tantôt Père (VI, 18 ; 252, 43). Fréquemment, il le désigne par l'expression, la septième force, ἡ ἑβδόμη δύναμις ; plus souvent par une formule encore plus étrange « celui qui est debout, a été debout et sera debout », ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος. Ce principe ou cette force n'existe d'abord que virtuellement, δυνάμει οὐκ ἐνεργείᾳ. Il faut qu'il soit « informé », ἐξεικονισμένος ; il parviendra alors à la plénitude de son être ; il sera en tout égal et semblable au premier principe (VI, 12 ; 240, 39-49). On nous apprend encore que ce principe a parlé dans les Écritures (VI, 13 ; 242, 59). Il est enfin le créateur (2).

(1) VI, 9 ; 238, 94 : Καθόλου δέ ἐστιν εἰπεῖν, πάντων τῶν ὄντων αἰσθητῶν τε καὶ νοητῶν, ὧν ἐκεῖνος κρυφίων καὶ φανερῶν προσαγορεύει, ἔστι θησαυρὸς τὸ πῦρ τὸ ὑπερουράνιον, οἱονεὶ δένδρον μέγα ὡς δι' ὀνείρου βλεπόμενον τῷ Ναβουχοδονόσωρ, ἐξ οὗ πᾶσα σάρξ τρέφεται.

(2) VI, 13 ; 242, 60 ; αὐτὸς γὰρ αἴτιος τούτων τῶν κάλων ὧν ἐπήνεσε Μωσῆς καὶ εἶπε καλὰ λίαν. *Ibidem*, 81 : αὕτη γὰρ ἡ δύναμις.... κοσμεῖ μόνη πάντα.

S'il est le Dieu de l'Ancien Testament et le créateur du Cosmos visible, qu'est-il sinon le Démiurge de la plupart des systèmes gnostiques ? Cependant, il est dans un rapport avec le Dieu ou principe suprême qui ne convient nullement au Démiurge. Le rôle qu'on lui assigne a une ampleur qui dépasse de beaucoup celui que les gnostiques attribuent au créateur. Il remplit une fonction qui rappelle bien plutôt celle de la Mère du système anonyme d'Irénée (I, 30) ou du « deuxième homme » des Naassènes, ou du Jéû du papyrus de Bruce. A tout prendre, et par son caractère et par le rôle qu'on lui prête, ce principe correspond plutôt au Logos des philosophes. Il arrive même à l'auteur de le désigner par ce terme (1).

Comment procède le principe intermédiaire ? Il organise d'abord le monde invisible. Il tire du sein du principe suprême ce que notre gnostique appelait des « racines ». Il y en a six groupées en couples ou syzygies. Évidemment l'auteur de l'*Apophasis* s'inspire ici de Valentin. Ces racines sont intelligence et perception, voix et nom, raison et pensée, νοῦς et ἐπίνοια, φωνή et ὄνομα, λογισμός et ἐνθύμησις. Ne cherchons pas l'idée subtile qui d'après nous aurait dicté l'ordre et le choix de ces vocables. Le plérôme de Valentin est l'expression d'une haute pensée qui se laisse saisir sans peine. Les syzygies de l'*Apophasis* n'auront jamais que la signification qu'on leur prêtera. Il y a six racines ou forces, dit l'auteur. Ajoutez-y le principe intermédiaire, vous aurez la septième force. C'est la formule qui sert ordinairement à désigner le principe intermédiaire.

Il faudrait maintenant nous expliquer le passage du monde invisible au monde visible. L'*Apophasis* ne donne pas cette explication, mais, se souvenant de Valentin, l'auteur se borne à déclarer qu'à la première syzygie correspondent le ciel et la terre, à la deuxième, le soleil et la lune, à la troisième l'air et l'eau.

(1) VI, 14; 242, 55 : διὰ τοῦτο, φησιν, ἀποβλέπων πολλάκις ὁ λόγος πρὸς τὰ ἐκ νοὸς καὶ ἐπινοίας γεγεννημένα.... λέγει.... ὁ δὲ λέγων, φησίν, ἡ ἑβδόμη δύναμις.

C'est Dieu qui forme l'homme, dit l'auteur de l'*Apophasis*. Quel Dieu ? D'après le texte, c'est le Dieu de l'Ancien Testament. Dans la pensée de notre gnostique, ce devait être la septième force ou le principe intermédiaire. Ce qui le préoccupe, à vrai dire, ce n'est pas tant d'expliquer la création de l'homme, que de retrouver par l'allégorie ses idées dans la Genèse. Le paradis, Éden, ses quatre fleuves se transforment en autant de symboles qui rappellent les imaginations de Justin. Le paradis, c'est la matrice où Dieu forme l'homme, le fleuve qui sort d'Éden, c'est le nombril du nouveau-né. Les quatre fleuves sont les artères et les veines qui circulent autour du nombril. Enfin, comme Philon ou Origène, il découvre dans les titres des livres du Pentateuque un sens allégorique. Ces titres signifient la vue, l'ouïe, l'odorat, la parole, le toucher. Quelques lignes, citées par Hippolyte, résument et caractérisent la morale de l'*Apophasis*. « Les choses incréées, dit-il, sont toutes en nous en puis- « sance, mais non effectivement ; elles y sont comme le « sont la science grammaticale et la science géométrique. « Si donc les choses qu'engendre le feu reçoivent l'éduca- « tion et l'enseignement qui conviennent, si l'amertume est « changée en douceur, les lances en faulx, les épées en « socs, elles ne seront pas paille et bois, mais du fruit par- « fait, dûment formé, comme je le disais, égal et semblable « à la puissance incréée et infinie. Si elles restent uniquement « à l'état d'arbre, ne produisant pas de fruit, non « infor- « mées », elles disparaîtront. Car, dit-il, la cognée est près « des racines de l'arbre. Tout arbre, dit-il, ne donnant pas de « bon fruit est coupé et jeté au feu » (1).

Remarquons qu'il y a un lien étroit entre la morale et la métaphysique de l'auteur. Le principe universel est en chacun de nous. Il y est en puissance, mais non en effet. De virtuel, il faut qu'il devienne réel, de latent, manifeste. Pour cela il faut qu'il soit « informé » ou façonné. Une certaine

(1) VI, 16 ; 248, 67-77.

discipline, un certain enseignement lui donneront cette forme. Il deviendra semblable au principe suprême. En somme, c'est la gnose qui, d'après ce passage, constitue le principe et le ressort de cette morale. Intellectualiste comme il l'est, on comprend que notre gnostique ait insisté surtout sur la connaissance. Mais il a dû la compléter par l'ascèse. Du moment qu'il s'agissait de devenir semblable à l'Incréé, comment y parviendrait-on, si à la gnose on n'ajoutait pas l'ascétisme ? Du reste, chez la plupart des gnostiques, ascétisme et intellectualisme étaient inséparables.

Hippolyte nous a conservé une page textuelle de l'*Apophasis*. Il croyait y trouver la preuve des prétentions de Simon. Celui-ci n'était-il pas l'auteur de cet écrit ? Or, n'y est-il pas question de la μεγάλη δύναμις ? Le principe qui est associé à cette grande puissance, n'est-ce pas un principe féminin ? Ne l'appelle-t-on pas ἐπίνοια ? Ainsi nous avons dans ce texte et le titre que Simon se donnait et l'appellation dont il affublait Hélène. Enfin, dans tout ce passage, ne s'agit-il pas de la puissance intermédiaire, de ses rapports avec la puissance suprême et avec ἐπίνοια ? Ces raisons suffisaient à Hippolyte. En réalité, il n'est question dans tout ce passage ni de Simon, ni de ses prétentions, encore moins d'Hélène et du rôle dont l'hérésiarque, d'après la tradition, l'aurait chargée.

Ce texte n'est pas sans intérêt, puisqu'il témoigne des préoccupations foncièrement métaphysiques de l'auteur de l'*Apophasis*. Il s'y trouve même des précisions qui manquent dans l'analyse du système. Celle-ci paraît donc non seulement incomplète, mais parfois inexacte (1). Ajoutons que

(1) D'après le fragment de l'*Apophasis* que cite Hippolyte, VI, 18 ; 250, 24 à 252, 55, le système des δυνάμεις de l'auteur paraît plus compliqué que ne l'indique l'analyse. Il y aurait au sommet une force qui serait l'unique et ultime racine des choses ; puis deux forces dont l'une est le νοῦς τῶν ὅλων ; elle est ἄρσην ; l'autre, c'est l'ἐπίνοια ; elle est θήλεια ; l'une est d'en haut et l'autre d'en bas. Ces deux puissances forment syzygie. Entre elles se trouve ὁ πατήρ ; c'est le ἑστώς, etc. ; il est ἀρσενόθηλυς. Puis l'auteur s'attache à bien distinguer le principe qui a préexisté à toutes choses de celui qui est δεύτερος. Enfin il

cette page donne une assez bonne idée du style de notre docteur gnostique. Il affectait un ton d'oracle. Visiblement il se souvient des écrits johanniques. « Je vous dis ce que je « vous dis, et je vous écris ce que j'écris. Voici ce que « j'écris ». Ce n'est pas une doctrine qu'il expose, qu'il défend, qu'il démontre, c'est une révélation qu'il promulgue. Il y avait dans ce style à la fois du mystère et de l'onction. Il devait produire sur les âmes sensibles une profonde impression. On pouvait facilement en faire un abus dangereux. Plus d'un docteur gnostique s'en est servi pour des fins qui n'étaient ni pures ni désintéressées. Témoin Marcus. Il se pourrait que ce soit Valentin qui l'ait mis à la mode. Du moins, c'est à partir de lui qu'il devient d'un usage fréquent (1).

L'auteur de l'*Apophasis* a tous les défauts des allégoristes de l'époque. Il abuse des rapprochements arbitraires de mots et de textes ; il mêle toutes les traditions, les légendes de la Grèce et les récits bibliques. Nulle discrimination des différences. Ce qu'il écrit est bien souvent bizarre et absurde. Si nous possédions ses livres, ils ne rehausseraient sûrement pas le prestige de l'auteur. Son ton prétentieux achèverait de lasser l'attention. Mais quel est l'écrivain de ce temps qui n'ait pas plus ou moins les défauts de notre gnostique ? Il n'en reste pas moins qu'il a une originalité que ses défauts ne doivent pas faire méconnaître. Il faut simplement la dégager du fatras qui l'obscurcit. Ce gnostique avait vraiment le goût de la haute spéculation ; il s'est acharné à voir clair dans le problème de Dieu, du Cosmos, et de leurs mutuelles relations. Il a imaginé une solution de ce problème ; il s'y est tenu; il y a subordonné toutes ses autres vues. Dans cet effort, il a déployé une vigueur de pensée et une suite dans les idées qui méritent qu'on s'en souvienne.

expose les rapports d'ἐπίνοια avec πατήρ. Celui-ci est inférieur. Il ne s'appelle Père qu'après qu'elle l'a ainsi nommé.

(1) On remarque la même onction de langage dans certains documents hellénistiques, voir Reitzenstein, *die hellenistischen Mysterienreligionen*, appendice sur γνῶσις et πνεῦμα.

La notice qui ouvre le VII^e^ livre des *Philosophumena* nous fait connaître un docteur gnostique non moins remarquable que l'auteur de l'*Apophasis*. Hippolyte croit que l'écrit dont il donne une analyse dans cette notice est de Basilide. Il l'affirme expressément (VII, 14 ; VII, 20). Or, dans sa notice, deux traits seulement rappellent Basilide. On mentionne tout d'abord les trois cent soixante-cinq cieux qui figuraient dans la spéculation que l'on prêtait à cet hérétique. On y rencontre aussi le nom d'Abrasax qui répond à celui d'Abraxas, terme qui désignait son Démiurge, d'après Irénée et Hippolyte. Encore cette double mention n'est faite que dans une parenthèse, et ne provient pas de l'écrit même qu'analyse la notice (1). C'est vraiment peu de chose. D'autre part, absolument rien n'y rappelle le Basilide que nous révèlent les fragments authentiques conservés par Clément d'Alexandrie, ni même celui du traité perdu d'Hippolyte et du Catalogue d'Irénée. — Ajoutez à ces raisons, déjà suffisantes par elles-mêmes, que le gnosticisme de notre notice est évidemment postérieur à celui des grands maîtres du II^e^ siècle. Il n'est pas primitif ; il suppose plusieurs systèmes de gnose avant lui ; c'est un fleuve formé par plus d'un affluent. — Enfin, d'une manière à vrai dire toute générale, il présente un type de doctrine gnostique analogue à celui des autres écrits divulgués par l'auteur des *Philosophumena*. La ressemblance va même jusqu'à se faire sentir parfois dans l'expression. Quoique émané d'une autre école, ce prétendu écrit de Basilide ne peut se séparer entièrement de ceux qu'Hippolyte attribuait au Naassène, au Pérate ou à Simon. Il est sûrement du même temps, et probablement, comme eux, de Rome.

L'auteur du système que nous allons analyser est aussi original que l'auteur de l'*Apophasis*, et il n'est pas moins spéculatif que lui.

Il voudrait d'abord définir le Dieu suprême. Mais toute

(1) VII, 26, p. 372, 43.

définition ne limite-t-elle pas Dieu, n'amoindrit-elle pas son essence, ne le rapproche-t-elle pas du Cosmos ? Il ne faut même pas dire qu'il ne peut être nommé. Lui appliquer un terme quelconque, c'est déjà lui enlever quelque chose. Si donc je dis qu'il est « Dieu qui n'est point », οὐκ ὢν θεός, ce n'est pas que je le définisse ; ces termes ne sont que des signes pour le désigner sans dire ce qu'il est ou n'est pas. Quel est le philosophe de ce temps, y compris Plotin, qui ait poussé si loin le souci de sauvegarder l'essence de Dieu? Notre gnostique épuise les ressources de la langue pour éviter de donner une formule qui définisse Dieu! Et, cependant, ce Dieu, dont on n'ose même pas dire qu'il ne peut être nommé, conserve sa souveraineté d'un bout à l'autre du système. Ce système ne fait qu'exprimer et incarner sa pensée. Au dernier acte, nous verrons sa volonté intervenir, et, par une disposition spéciale, rendre immuable l'ordre rétabli par le Sauveur.

Ce Dieu suprême veut créer le monde. Encore est-ce une simple façon de s'exprimer. Cette volonté n'est point volonté dans le sens propre. Elle ne comporte rien de sensible, de conscient, de réel : τὸ δὲ ἠθέλησε λέγω, φησί, σημασίας χάριν, ἀθελήτως καὶ ἀνοήτως καὶ ἀναισθήτως. Que produit donc ce Dieu suprême ? Non pas le Cosmos, mais le germe du Cosmos. Germe qui n'a pas plus de réalité concrète que la volonté qui l'a produit. Ce germe, comme « le grain de sénevé » ou « l'œuf d'un paon », contient les innombrables variétés d'êtres et d'objets qui composeront le monde. « Ainsi Dieu « non-existant a fait un Cosmos non-existant d'éléments non-« existants, en émettant un germe unique qui contenait en lui-« même tous les germes du Cosmos, τὴν τοῦ κόσμου πανσπερ-« μίαν. » En ce germe, comme l'homme dans l'enfant, sont thésaurisés tous les êtres qui appartiennent au Cosmos (1).

De ce germe sortira donc le Cosmos. Mais l'auteur ne veut

(1) Notez ce terme, θήσαυρος ; τεθησαυρισμένα τῷ σπέρματι, VII, 22 ; 360, 21 : on le retrouvera dans les documents coptes. Cf. VII, 26 ; 372, 16.

à aucun prix que l'on se figure que c'est par voie d'émanation. Pour fabriquer, l'homme a besoin de matériaux comme l'araignée de ses fils pour tisser sa toile ; Dieu n'a besoin de rien; il dit et cela se fait (1). Impossible d'écarter plus péremptoirement l'ombre même du dualisme.

Nous sommes toujours dans le domaine de l'abstraction pure. Ce Dieu, ce germe n'ont encore rien de l'être tel que nous le concevons. Si l'on en parle comme s'ils existaient, c'est que l'on ne peut faire autrement. Ce germe, continue l'auteur, contient ce qu'il appelle une triple filialité, υἱότης τριμερής. La première est essentiellement « subtile, la seconde « d'essence plus opaque, la troisième aura besoin de purification » (x, 14 ; 514, 60). Chacune de ces entités agit selon sa nature et ses affinités. La plus légère s'élève dès son « irruption » de la « semence cosmique », et monte vers « Celui qui n'est pas ». La seconde voudrait en faire autant, mais l'infériorité de sa nature l'en empêche. Il lui est donné une aile, comme celle qu'a imaginée Platon dans son mythe du Phèdre. Cette aile, notre gnostique l'appelle le Saint-Esprit. Grâce à elle, la deuxième filialité s'élève, et va se placer dans le voisinage de la première. Mais le Saint-Esprit, qui n'est pas de même nature, ne peut l'accompagner. Elle lui laisse un je ne sais quoi d'elle-même, quelque chose comme le parfum d'un vase qui a contenu de la myrrhe. La troisième filialité demeure dans « le grand monceau de l'universelle semence ».

Quelle est la raison d'être de ces trois entités qui existent tout en n'existant pas, comme tout ce que contient le monde suprasensible de notre gnostique ? Pourquoi les appelle-t-il des « filialités » ? Pourquoi y en a-t-il trois ? Essayons de répondre à ces questions, tout en nous gardant d'attribuer

(1) VII, 22 ; 360, 24 : ἐπεὶ δὲ ἦν ἄπορον εἰπεῖν προβολήν τινα τοῦ μὴ ὄντος θεοῦ γεγονέναι τι οὐκ ὄν... ποίας γὰρ προβολῆς χρεία, ἢ ποίας ὕλης ὑπόθεσις, ἵνα κόσμον θεὸς ἐργάσηται, κάθαπερ ὁ ἀράχνης τὰ μυρήματα, ἢ θνητὸς ἄνθρωπος χαλκὸν ἢ ξύλον ἤ τι τῶν τῆς ὕλης μερῶν ἐργαζόμενος λαμβάνει ; ἀλλὰ εἶπε, φησί, καὶ ἐγένετο... πόθεν, φησί, γέγονε τὸ φῶς ; ἐξ οὐδενός.

à notre gnostique des idées qui ne seraient ni de son temps, ni de son milieu.

Comme tous ceux que Platon a plus ou moins formés, il ne conçoit pas le Cosmos visible sans un prototype dans le monde invisible. Ici-bas n'est que l'image de ce qui est en haut. Avec la plupart des gnostiques, il se représente le Cosmos divisé en trois grands domaines. Les trois filialités dans ce système sont les archétypes de ces trois domaines. Mais pourquoi les appelle-t-il υἱότητες? Parce que, dans sa pensée, la notion de fils est capitale. Le fils sous différents aspects joue le principal rôle dans ce système.

Nous allons assister maintenant à la naissance et à l'organisation du Cosmos visible. L'Esprit, encore tout parfumé de la senteur de la deuxième filialité, n'a pu s'élever avec elle. Il devient alors la barrière qui sépare les deux mondes, le Cosmos et l'hypercosmos (τὰ ὑπερκόσμια). Cette idée rappelle à notre gnostique certain mot du récit biblique de la création. Le ciel n'y est-il pas représenté comme un « firmament solide » qui sépare les eaux d'en haut des eaux d'en bas? Il baptise donc l'Esprit du nom de « firmament ». στερέωμα τῶν ὑπερκοσμίων καὶ τοῦ κόσμου μεταξὺ τεταγμένον.

Alors du sein de la « semence cosmique » éclate le « grand archonte ». Son essence est inexprimable ; sa sagesse, sa puissance, sa beauté surpassent toute imagination. Seule la filialité qui demeure dans l'universelle semence lui est supérieure. Aussitôt l'archonte s'élève; il se heurte au firmament; il suppose que c'est la limite des choses, et qu'il est le Seigneur souverain. Il s'applique à créer. Il se donne tout d'abord un fils plus puissant et plus sage que lui-même. Cet acte, dit le gnostique, est dans les desseins du « Dieu qui n'est pas ». L'archonte admire, aime son fils ; il le fait asseoir à sa droite. Le lieu où est son trône s'appelle « l'ogdoade ». L'archonte, inspiré et conseillé par son fils, crée tout ce que contiennent les cieux, la région de l'éther.

Puis de nouveau, du sein de la semence universelle surgit un autre archonte, inférieur au premier, supérieur à tout ce

qui est au-dessous de lui, à l'exception de la troisième filialité. Le lieu où il siège s'appelle l'hebdomade. Lui aussi se donne un fils qui lui est supérieur. Puis il crée la terre et tout ce qu'elle contient. Il la gouverne, l'administre, en est le Seigneur.

Que va devenir maintenant la troisième filialité? L'heure de son évolution a sonné.

C'est en même temps le signal de la rédemption. Quel est, à ce moment-là, l'état du monde? Dans le germe universel, πανσπερμία, se trouve encore la troisième filialité. Il faut qu'elle soit « manifestée et rendue aux régions supérieures « par delà l'Esprit mitoyen, auprès des deux autres filialités « et auprès du Dieu qui n'est point », (VII, 25; 368,72). Dans les régions de l'éther demeure le grand archonte qui se croit le Dieu suprême. C'est le péché qu'il confessera bientôt. Plus bas, sur la terre, ou comme il s'exprime « dans ce diastème », règne l'hebdomade ou le deuxième archonte (1). C'est le dieu qui s'est révélé à Moïse, et qui a parlé par les prophètes. Enfin il y a les hommes. Parmi eux sont les « spirituels ». Ils demeurent ici-bas afin de former, de corriger et d'amener à la perfection les autres âmes.

Toute la création, selon le mot de saint Paul, est « dans l'attente, gémit et souffre des douleurs de l'enfantement ».

Alors commence la rédemption. L'Évangile — notez ce terme qui est abstrait; l'auteur n'opère qu'avec des abstractions — vient après avoir franchi « toutes les dominations et les puissances et les souverainetés et tous les noms qu'on puisse nommer ». Il « vient bien réellement, quoique — « l'auteur insiste sur ce point —, rien d'en haut ne descende, « et que la bienheureuse filialité ne s'éloigne pas du Dieu non « existant, insaisissable et bienheureux ». (VII, 25; 370, 99).

(1) Dans le texte, il y a une contradiction. Nous lisons, VII, 25; 370, 89 : καὶ ἔστιν ἡ μὲν ὀγδοὰς ἄρρητος, ῥητὸν δὲ ἡ ἑβδομάς et VII, 24; 368, 58, au sujet du deuxième archonte qui est πολὺ ὑποδεέστερος τοῦ πρώτου ἄρχοντος, on lit ceci : ἔστι δὲ καὶ οὗτος ἄρρητος ὑπ' αὐτῶν λεγόμενος. Bunsen a corrigé. Correction arbitraire.

Les choses d'en bas montent et se rapprochent ; les entités supérieures agissent à distance, pareilles au naphte qui enflamme de loin, sans contact. C'est ainsi que le fils du grand archonte est le premier touché (1). C'est donc de la filialité que vient l'Évangile, et c'est par son fils qu'il est transmis au premier archonte. Celui-ci reconnaît son erreur, il est saisi de crainte. Il reçoit de son fils une instruction complète, il apprend qui est « celui qui n'est point », ce que c'est que la filialité, ce qu'est le Saint-Esprit, quel est le système du Tout, et comment se fera la restauration ou rédemption. Pour notre gnostique, c'est là le résumé de la connaissance et de la sagesse. C'est d'elle que l'apôtre disait qu'elle ne s'enseigne point par des paroles humaines. Illuminé par cette gnose transcendante, le premier archonte confesse son péché. Après lui, sont illuminés tous les êtres qu'il a créés, et qui font partie de l'ogdoade.

L'Évangile descend ensuite à l'hebdomade. L'illumination va se faire de la même manière. Le fils du grand archonte fait « resplendir la lumière sur le fils de l'hebdomade » et celui-ci éclaire le deuxième archonte. Lui aussi confesse son erreur.

Il ne reste plus qu'à illuminer les hommes, et à « informer » la troisième filialité. La lumière descend donc de l'hebdomade et se pose sur Jésus, fils de Marie. Le voilà illuminé. Bientôt la troisième filialité, purifiée, suivra Jésus, montera, et devenue infiniment subtile, elle pourra s'élever comme la première. Alors ce sera la fin du Cosmos. « Tous les fils de la filialité monteront d'ici ».

Toutes choses se trouvent à leur place. Il s'agit qu'elles y demeurent. Quelle est la cause de toute perturbation ? C'est le désir de savoir. « Il est mortel à ceux qu'il saisit ». Que fait alors le « Dieu qui n'est point » ? Il répand sur le Cosmos, sur tout l'ensemble des êtres et des choses « la grande

(1) VII, 25 ; 370, 9 : ἡ γὰρ ἐν μέσῳ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν τῷ μεθορίῳ τῆς υἱότητος δύναμις ῥέοντα καὶ φερόμενα τὰ νοήματα τῆς υἱότητος μεταδίδωσι τῷ υἱῷ τοῦ μεγάλου ἄρχοντος.

ignorance ». Chacun ignore l'existence de ce qui est au-dessus de lui, et, par conséquent, n'a point le désir de connaître ce dont il n'a pas l'idée. Les âmes qui ne doivent pas sortir de la région inférieure, le diastème, ignorent qu'il y a des régions supérieures. Elles demeurent à jamais, immortelles, là où leur nature les a fixées. Le grand archonte comme le deuxième archonte restent chacun en sa sphère, pour la même raison. L'ignorance garantit l'ordre. Notre gnostique, ou l'auteur des *Philosophumena*, oublie de nous expliquer comment les deux archontes, après avoir été illuminés, ont été de nouveau plongés dans l'ignorance. Le « Dieu qui n'est point » les a-t-il abreuvés des eaux de Léthé?

Dans une sorte d'appendice, l'auteur de la notice ajoute quelques détails sur la doctrine christologique de son prétendu Basilide qui paraissent dériver aussi de l'écrit qu'il a analysé. Notre gnostique et son école auraient admis l'histoire du Sauveur telle que la racontent les évangiles. Tout ce que Jésus a fait, tout ce qu'il a souffert devait concourir à la « discrimination des choses qui avaient été confondues ». Pour que la rédemption s'achevât, il fallait remettre chaque chose à sa place, rendre à chaque domaine ce qui lui appartenait. Jésus souffre dans son corps pour que « le corporel » retourne à « l'informe ». La partie psychique de son être ressuscite pour que les psychiques rentrent dans l'hebdomade. Grâce à lui, ce qui appartient au πνεῦμα remonte jusqu'à son domaine. Enfin, toujours grâce à lui, la troisième filialité va rejoindre les autres.

On fera bien de ne pas trop presser les termes de cette partie de notre texte. La pensée n'en est pas claire. L'auteur des *Philosophumena* a dû écourter ici son analyse.

Il suffit de lire avec attention la notice que nous venons de résumer, pour apercevoir que notre gnostique n'appartient pas à la génération des créateurs, à celle des Basilide, des Valentin, des Marcion. Son système suppose une évolution déjà longue des idées qui le composent. Qu'est-ce que sa conception de Dieu, sinon celle de ce Dieu perdu dans l'abs-

traction au point d'être insaisissable, qu'avaient rêvé les premiers gnostiques, après les platoniciens ou les néopythagoriciens de leur temps? C'est bien la même notion, mais plus développée, poussée jusqu'à ses dernières conséquences logiques. — Les premiers gnostiques avaient eu l'idée d'un germe divin d'où serait sorti l'univers. Cette idée reparaît dans le système de notre gnostique, mais arrivée en quelque sorte à sa maturité. La semence divine est comme l'œuf ; elle contient virtuellement toutes les espèces et toutes les variétés d'êtres qui composeront le Cosmos. Il convient de l'appeler maintenant « la semence universelle », πανσπερμία. — La doctrine du Démiurge, d'après notre gnostique, est un exemple frappant d'une idée qui a évolué. Elle procède incontestablement du valentinisme plutôt que de Marcion. On se souvient que le Démiurge d'Héracléon, bien loin de se dresser en opposition au Dieu suprême, accueille son fils et implore son secours. Telle est aussi l'attitude des deux archontes qui se partagent, dans le système de notre gnostique, les fonctions du Démiurge. Ce qu'il y a de nouveau, c'est précisément cette scission dans les fonctions du créateur. Ils sont maintenant deux ; l'un crée tout ce qui appartient à la région de l'éther, l'autre crée notre monde. L'idée s'est dédoublée et compliquée. — Que dire de sa conception des filialités? Dès l'origine, l'idée de « fils » s'était associée à celle du Logos. La force divine qui remplissait le rôle d'intermédiaire entre le Dieu abstrait et le Cosmos pouvait passer facilement pour le fils de Dieu. D'ailleurs, cette idée de fils de Dieu avait un prix tout particulier pour des chrétiens. C'est ainsi qu'elle se rencontre, mais encore à l'état simple, dans les premiers systèmes gnostiques. Bientôt elle se complique. On voit surgir l'idée que le Démiurge avait aussi son fils, et que c'est à ce fils que s'appliquaient les prophéties de l'Ancien Testament (1). Dans le système de notre

(1) Notion marcionite, voir Tertullien, *adv. Marc.*, III, 21, etc. ; voir aussi la notice d'Irénée, I, 7, 2.

gnostique, nous avons trois fils d'origine divine, celui du premier archonte, celui du deuxième, et enfin Jésus. — L'idée que notre gnostique se fait du sort des psychiques n'accuse-t-elle pas aussi une phase plus avancée de développement? Héracléon se contentait de leur assurer le salut, si elles faisaient un bon usage de leur liberté. D'autres leur promettaient l'accès de l'hebdomade (1). Notre gnostique distingue encore, et finalement leur assigne comme séjour éternel le diastème, dans la paix d'une ignorance salutaire et préservatrice.

Ces exemples suffisent. Il est clair que la pensée de notre gnostique s'est alimentée aux sources d'un gnosticisme déjà ancien pour lui. Elle a accru l'héritage des pères. Était-ce de la bonne manière? C'est une autre question.

L'enseignement de notre docteur gnostique rappelle-t-il celui des docteurs que nous a fait connaître l'auteur des *Philosophumena*? Ce qui frappe, ce sont plutôt les différences que les ressemblances. Ainsi notre gnostique est strictement monothéiste. Du Naassène, du Séthien, du Pérate, on ne sait s'ils distinguaient clairement Dieu même de leurs trois principes. — Notre gnostique admet aussi une division tripartite, mais seulement du Cosmos. Il n'y englobe pas son principe suprême, comme ils paraissent l'y englober. — Dans son système, il n'est nulle part question de ces puissances divines, intermédiaires entre les principes et le Cosmos, qui occupent une si large place, par exemple dans le système du Pérate, ou dans celui de l'*Apophasis*. — Enfin l'enseignement de notre gnostique n'accuse aucune trace de cette conception pessimiste du monde si marquée chez les autres, de cette représentation calquée sur les rapports sexuels, si accentuée chez quelques-uns, ni de ce dualisme plus ou moins latent dans la pensée de plusieurs. En dehors de quelques idées très générales, à quoi se réduisent les ressemblances entre notre gnostique et ceux que nous avons

(1) Héracléon, fragment 40. Notice d'Irénée, V, 4.

nommés ? En somme, à quelques expressions, à une ou deux images, comme celle du naphte, à deux ou trois citations bibliques. Concordances ou analogies qui s'expliquent sans doute par quelque circonstance très simple. Il n'est nullement nécessaire d'y voir l'indice d'une parenté que démentent tant de différences.

Si dépendant qu'il soit de ses grands prédécesseurs, notre gnostique, avons-nous dit, a son originalité. Il ne faut ni l'exagérer ni la méconnaître. Si on le compare par exemple à Valentin, son infériorité éclate aussitôt. On ne discerne pas, dans le développement de son système, cette pensée si philosophique et si poétique à la fois qui explique les aspects successifs de celui de Valentin. Il ne saurait rivaliser même avec un Héracléon ou un Ptolémée. Ceux-ci ont une science exégétique, une vigueur dialectique, une mesure dans la pensée qu'il n'a jamais connues.

Qu'est-il alors? Volontiers nous le définirions un scolastique.

Il a trois idées qui n'appartiennent qu'à lui. Ce sont l'idée de Dieu, l'idée des filialités, l'idée de l'ignorance finale. Or comment s'est-il formé ces conceptions? Comme fait le scolastique, c'est-à-dire en s'asservissant à la logique, sans tenir compte de la réalité. Sa doctrine de Dieu, qu'est-elle à l'origine? Tout simplement la conception d'un Dieu tout abstrait, insaisissable à l'entendement, tel que se le représentaient philosophes et théologiens de ce temps. Qu'en a-t-il fait? Il l'a poussée jusqu'à ses dernières conséquences ; il l'a développée avec une logique imperturbable; il a abouti à l'absurde. Le propre de l'esprit scolastique, c'est d'être dupe du raisonnement abstrait au point de ne plus savoir s'arrêter, et de ne plus même s'apercevoir du passage de la pensée du possible à l'impossible, du vraisemblable à l'absurde. Telle est évidemment la pente de notre gnostique.

Son idée des filialités en est encore une preuve. Il est parti de l'idée si générale alors que l'organe créateur de l'Univers et le délégué du Dieu perdu dans l'abstraction,

c'est le Fils. Cette idée, il l'a développée jusqu'à en faire une conception fort curieuse sans doute, mais absurde, même pour un spéculatif de ce temps. — Il est arrivé enfin par le même procédé à son idée de l'ignorance finale. Dans les anciens systèmes gnostiques, on l'a vu, l'idée que le Démiurge ignore l'existence du vrai maître de l'univers, et se fait illusion sur l'étendue de sa propre souveraineté joue un rôle important; elle a sa raison d'être. Notre gnostique s'en empare, et s'en sert pour tout arranger dans l'Univers tel qu'il le rêve. Il ne songe pas un instant aux difficultés que soulève l'application qu'il en fait, ni aux contradictions dans lesquelles il va tomber. La logique le veut ainsi, tant pis pour la réalité.

Telle semble être sa tournure d'esprit. Cela ne doit pas nous empêcher de reconnaître la vigueur de sa pensée. Il a eu le mérite, comme les plus remarquables des gnostiques découverts par l'auteur des *Philosophumena*, de repenser pour son compte les idées des vieux maîtres, et de les combiner en un système original.

L'esprit scolastique qui conserve, si l'on peut ainsi s'exprimer, chez notre gnostique une certaine allure et une haute tenue ne tardera pas à dégénérer. On verra à quelles subtilités et à quels raffinements dans l'absurde, il a pu atteindre chez les gnostiques dont la *Pistis Sophia* et les livres de *Jéû* ont conservé les élucubrations.

On connaissait depuis longtemps des sectaires qui s'intitulaient docètes (1). Un écrit qui émanait de ces docètes ou d'une école qui avait accaparé ce titre tomba entre les mains d'Hippolyte. Il s'est empressé d'en consigner le contenu dans son VIII^e^ livre. L'auteur de cet écrit, quel qu'il soit, n'a

(1) Au II^e^ siècle, tout le monde est plus ou moins docète. Clément d'Alexandrie l'est presque autant que Valentin. Il existait néanmoins une secte qui s'intitulait *Docètes* ou que l'on appelait ainsi. Sérapion la nomme dans un des fragments de ses lettres qu'Eusèbe nous a conservés, H. E. VI, 12, 6 : οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν. Clément la mentionne aussi, III, *Strom.*, XIII, 91 et 92 : ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων Ἰούλιος Κασσιανός.

pas plus d'originalité que Justin. On ne trouve dans l'analyse de son livre que les banalités du gnosticisme, relevées de quelques images et d'un ou deux traits nouveaux. Il n'y a aucune utilité à reproduire en détail cette notice. Un bref résumé suffira pour en faire connaître le caractère.

Au sommet plane le Dieu suprême nettement distingué des « principes » comme dans le système de Justin (1). De lui provient le germe cosmique, lequel contient trois aeons à la fois mâles et femelles (2). Réminiscence de la division tripartite de l'ensemble des choses. Chacun de ces aeons se développe à son tour en dix autres. Cela fait trente aeons. Ressouvenir sans doute des trente aeons de Valentin ou des « racines » de Simon. Il y manque les syzygies. — En bas se trouve le Cosmos. Des aeons émanent ce que l'on appelle des idées. Sont-ce les forces ou puissances intermédiaires qui figurent dans les autres systèmes? On ne sait. Quoi qu'il en soit, elles paraissent s'identifier avec les âmes. Avec celles-ci, les voilà plongées dans le Cosmos mauvais (3).

Comme dans tous les autres systèmes, la rédemption consiste à récupérer ces idées ou éléments divins égarés dans le

(1) *Philos. VIII*, 8; p. 414, 49 : μένει δὲ ὁ θεὸς αὐτὸς καθ'ἑαυτὸν πολὺ τῶν τριῶν αἰώνων κεχωρισμένος.

(2) Le gnostique docète rattachait cette idée à la parabole du figuier. « Dieu est le premier ; il est comme le germe du figuier; d'abord de minime dimension, mais de virtualité infinie, etc. » *ibidem.*, p. 414, 29. Notez le terme θησαυριζόμενον σπέρμα et comparez avec les « trésors » du 1er livre de *Jéû*.

(3) M. Bousset, *op. cit.*, p. 125 et 126, veut absolument que ces docètes soient des dualistes de principe. On discerne, dans leur système, une certaine opposition entre la lumière et les ténèbres, l'aeon transcendant et le chaos en bas. Cette opposition, notre critique la souligne de telle façon qu'elle apparaît comme le fondement de tout le système. Le troisième aeon serait le principe intermédiaire et rappellerait le πνεῦμα ἀκέραιον des Séthiens, le υἱός des Pérates et la ψυχή de l'hymne des Naassènes. C'est là, à notre avis, une façon fort tendancieuse de représenter le système de ces docètes. Qu'il y ait, en dernière analyse, dans cet informe amalgame de conceptions empruntées un peu partout, un dualisme latent qui tout juste perce, mais qui a été inconscient, nous en convenons. Mais dans la notice, il n'a pas l'importance que lui attribue M. Bousset. Ajoutez que le Chaos ou les ténèbres, bien loin de faire contrepoids à l'aeon transcendant ou à la lumière, est sous leur dépendance.

Cosmos. C'est la lumière qui va accomplir cette œuvre par l'intermédiaire du Monogène.

Celui-ci — encore un souvenir de Valentin — est le produit d'un commun effort des aeons (1). Ici l'on peut citer une image qui est peut-être originale. Le passage qui la contient est écrit dans ce goût particulier aux gnostiques, qui mêle, non sans grâce, l'onction et le symbolisme.

« Voici comment le Fils monogène, voyant d'en haut les « idées transmuées en des corps ténébreux, voulut descendre « et les sauver. Sachant que même les aeons ne pourraient « soutenir la vue du plérôme tout entier, mais que, frappés « de stupeur, ils en deviendraient mortels et périraient, il « se contracta lui-même et réduisit son éclat au plus petit « volume; je devrais dire qu'il se fit petit comme la lumière « sous les paupières ; puis il s'avança jusqu'au ciel (visible) ; « il toucha les astres qui s'y trouvent, et de nouveau se « replia sous les paupières. Tant que la lumière se comporte « ainsi, nous ne l'apercevons pas; nous ne voyons que les « paupières, le blanc des yeux, une pellicule plissée, vei- « neuse, une tunique cornée, et dessous une pupille ronde « qui a l'aspect d'un filet et semble déchirée. Ainsi est venu « dans le monde le Monogène, sans éclat, inconnu, sans « gloire ; on n'a même pas cru en lui ».

Ce Monogène s'identifiera avec Jésus, fils de Marie. Dans les eaux du Jourdain, Jésus se revêt d'un corps qui n'est pas celui qu'a conçu Marie, mais qui en est comme le double ou le « sceau », comme l'appelait le docète. Sur la croix, le Monogène livrera le corps matériel, et s'en retournera aux régions supérieures avec l'autre corps. Ainsi il ne sera pas « nu ». Voilà une idée évidemment suggérée par l'apôtre Paul. Celui-ci n'avait-il pas écrit qu'après la mort l'âme serait revêtue d'un corps céleste, pour qu'elle ne fût pas trouvée « nue » ?

Comment les âmes obtiennent-elles le salut ? En apprenant

(1) *Adv. haer.*, I, 2; 6.

à connaître le mystère de Jésus. Chacun le saisit selon ses aptitudes, les uns plus, les autres moins. Les hommes spirituels se l'approprient tout entier : οἱ δὲ ἄνωθεν... ὅθεν ἐσμὲν ἡμεῖς, οὐκ ἐκ μέρους ἀλλ' ὅλον αὐτοὶ τὸν Ἰησοῦν τὸν σωτῆρα ἴσασι, καὶ εἰσὶν ἄνωθεν τέλειοι μόνοι, οἱ δὲ ἄλλοι πάντες ἐκ μέρους.

Si ce système que l'auteur attribue, on ne sait pour quelle raison, aux docètes, ne présente aucun intérêt, puisqu'il ne fait que reproduire des choses connues, au moins a-t-il cette utilité, c'est d'être un exemple de la liberté dont on jouissait chez les gnostiques. Chacun pouvait puiser dans le trésor des idées communes à tous, héritées de deux ou trois générations de gnostiques, les conceptions qui lui convenaient ; il pouvait les développer, les arranger, les combiner entre elles, comme il l'entendait. Il pouvait même, s'il était un esprit original et indépendant, les refondre, les reproduire en de nouvelles formules, les revêtir de nouveaux symboles. Nulle contrainte ne pesait sur lui. Aucune orthodoxie ne gênait son inspiration.

La liberté a ses périls. Les incapables et les indignes la compromettent toujours par l'abus qu'ils en font. Le gnostique que l'auteur des *Philosophumena* appelle Monoïmus l'Arabe en est une preuve.

Ce personnage était un esprit de faible capacité. La culture à haute dose et fort variée qu'il reçut dans le milieu gnostique d'où il est sorti, bien loin d'éclaircir ses idées, eut pour effet de les rendre plus fumeuses. Il étudia les philosophes. Qu'est-ce qu'il en a retenu ? Ce qu'ils avaient de moins philosophique. La science des nombres, mise à la mode par les philosophes qui se réclamaient de Pythagore, plus ou moins pratiquée dans ce temps par tout le monde, est bien l'imagination la moins heureuse et la plus absurde qu'ait inventée la philosophie de l'époque gréco-romaine. De toute la philosophie, c'est ce qui a séduit le plus Monoïmus. Indice certain d'un esprit qui manquait de justesse, et qui aimait les bizarreries. En voilà plus qu'il n'en fallait pour devenir excentrique. Ce qui acheva de le dévoyer, ce fut

l'allégorie. Combien cet art des rapprochements inattendus et des interprétations ingénieuses est alléchant pour des esprits qui manquent de précision! Monoïmus ne voyait dans l'allégorie qu'une recette pour retrouver, à force de subtilité, certaines idées dans n'importe quel document, pourvu qu'il fût vénérable par l'antiquité. Il n'avait aucune notion des règles de cette méthode, telle que l'ont pratiquée les allégoristes sérieux, comme Philon ou Origène. Sa compréhension ne s'est pas haussée jusque-là. L'auteur des *Philosophumena* nous a conservé dans la notice qu'il lui a consacrée un échantillon de son exégèse allégorique qui doit en être une reproduction très fidèle. On n'imagine pas ce que cette page contient d'inepties et de puérilités. Le texte en a souffert. Cela n'est pas surprenant, vu que par endroits l'auteur est incompréhensible. C'est un entassement de mots dont il est impossible d'extraire un sens quelconque.

Dès lors, vaut-il la peine d'exposer le système de notre gnostique? Il suffira d'en donner une idée sommaire. Monoïmus appelait son principe suprême, *l'homme*. « L'homme » avait un fils. Idée qui rappelle les systèmes des trois premiers gnostiques d'Hippolyte. Monoïmus leur a emprunté, semble-t-il, sinon l'idée, du moins la formule. Jusqu'ici il ne déraisonne pas trop. Mais que dire de ce qui suit? Il identifie son principe suprême avec le signe du iota! A ce signe il découvre toutes les qualités! C'est la monade, et celle-ci contient virtuellement tous les nombres. L'idée certes est bizarre. Elle ne pouvait venir qu'à un esprit imbu jusqu'à la superstition de la prétendue science des nombres. Mais ce qu'il y avait de plus grave, c'est que cette idée, une fois entrée dans son cerveau, n'a pas tardé à dégénérer. De bizarre, elle est devenue idée fixe. En effet, notre gnostique la retrouve partout, notamment dans les livres dits de Moïse. Dans un court fragment d'une de ses lettres que l'auteur de la notice cite textuellement, Monoïmus va même plus loin. Il exhorte son correspondant à délaisser toute autre recherche pour s'examiner lui-même. En cherchant bien, il trouvera

en lui-même le fameux iota ! Évidemment nous avons affaire à un monomane. Il a une idée fixe ; il ne voit plus qu'elle ; il lui attribue toutes les vertus imaginables.

Ce monomane puéril, qui s'exprimait en un langage aussi absurde que prétentieux, a eu des disciples. Faut-il s'en étonner? Quel est le monomane religieux qui n'ait pas trouvé des âmes crédules pour ajouter foi à ses rêveries, et parfois pour les épouser avec plus de sincérité que lui-même ?

Ne sommes-nous pas maintenant en mesure de dégager quelques conclusions de l'étude que nous venons de faire des documents inédits de l'auteur des *Philosophumena*? On a remarqué depuis longtemps qu'il existe un lien entre ces documents. Mais le lien n'est pas le même pour tous. Pour les uns, il est très étroit, pour les autres fort ténu. Ainsi les systèmes du Naassène, du Pérate et du Séthien ont assez de points en commun et de correspondances précises pour qu'on les considère comme apparentés. Leurs auteurs sont évidemment issus du même milieu gnostique. Les imaginations d'un Justin et d'un Monoïmus ont quelques attaches avec ce milieu. D'autre part, des différences trop profondes séparent le pseudo-Simon et le pseudo-Basilide des docteurs que nous venons de nommer, pour qu'on puisse les considérer comme appartenant au même groupe. Et, cependant, ils ne sont pas tout à fait étrangers les uns aux autres. Il existe des points de contact entre eux assez précis pour qu'on puisse les supposer à tout le moins voisins, et croire qu'ils ont exercé les uns sur les autres une influence réciproque quelconque. Ce qu'on peut affirmer, c'est que, d'une part, les ressemblances ne suffisent pas, et d'autre part, que l'originalité de la plupart de ces auteurs est trop marquée pour que l'on puisse soutenir que tous ces documents soient sortis de la même officine de faux, ou même ne soient en quelque sorte que des variations d'un même thème. La seule conclusion que l'on puisse tirer des faits que révèle la comparaison critique des documents, c'est qu'ils ont vu le jour dans le même lieu et vers le même temps.

Les différences qu'accusent nos documents s'expliquent suffisamment par le fait qu'ils proviennent de différents groupes d'hérétiques. Les ressemblances qu'ils ont entre eux, parfois si frappantes, résultent du fait que ces groupes sont à la fois contemporains et qu'ils résident à Rome. L'auteur des *Philosophumena* était depuis plus de vingt ans à Rome lorsqu'il a composé cet ouvrage. C'est là que, selon toute vraisemblance, il a mis la main sur les documents inédits dont il s'est servi. Il n'y a ni indication ni raison quelconque qui permette de supposer que ces documents aient vu le jour ailleurs qu'à Rome. Il semble bien qu'Hippolyte les a reçus à la fois en un seul lot. Rien de ce qu'il a écrit ne donne à penser qu'il les avait découverts isolément. Ce devait être peu de temps avant qu'il se soit mis à écrire ses *Philosophumena*. Ils datent donc au plus tôt de 220. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est qu'avant cette date, aucun des grands adversaires, personne même dans l'église, n'a eu connaissance de ces écrits. Ni Irénée, ni Tertullien, ni Clément, ni Hippolyte lui-même ne les ont eus entre les mains. L'auteur des *Philosophumena* a pleinement conscience d'être le premier qui soit en mesure de dévoiler les secrets si jalousement gardés des hérétiques. Il en éprouve une fierté qu'il ne dissimule pas (1).

Hippolyte d'ailleurs corrobore indirectement ces inductions. Il s'est peint lui-même dans un curieux passage de sa préface. Il faudrait dire qu'il y a involontairement trahi sa secrète pensée. Il rappelle qu'il est prêtre, gardien de l'église, et qu'à ce titre il est successeur des apôtres et participe à la même grâce (2). Se croyant en possession et de l'esprit et de la vérité, il n'a que du mépris pour les hérétiques. Il les considère comme impies. Ne blasphèment-ils pas

(1) *Philo.*, I, *proemium*, p. 6, 60 : οὐ μόνον ἀλλότρια δι' ἐλέγχου εἰς φανερὸν ἄγοντες, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ ἀλήθεια ὑπὸ τῆς τοῦ πατρὸς χάριτος παραλαβοῦσα ἀνθρώποις διηκόνησε, ταῦτα καὶ διὰ λόγου σημειούμενοι καὶ διὰ γραμμάτων ἐμμάρτυρα ποιούμενοι ἀνεπαισχύντως κηρύσσομεν.

(2) *Ibidem*, p. 4, 53 : ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε, καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι.

Dieu? Il insinue qu'ils ont des mœurs abominables. « Si l'on « connaissait leur iniquité, on ne verrait plus en eux des « hommes; on les estimerait indignes de voir la lumière du « jour. » Hippolyte aurait pu les dévoiler plus tôt, mais il avait toujours espéré qu'ils se repentiraient ! Il y a déjà chez l'auteur des *Philosophumena* ce mélange de superbe, d'esprit autoritaire et d'onction assaisonnée d'humilité qui caractérise dans tous les temps l'esprit clérical. Hippolyte est le premier exemple d'une figure vraiment épiscopale. Il donne déjà la main à Cyprien de Carthage et à Étienne de Rome.

Hippolyte rappelle qu'il a déjà composé un écrit contre les hérétiques. Mais il ne les a pas alors dévoilés. Il donne à entendre, avons-nous dit, qu'il aurait pu le faire ; il avait entre les mains toutes les preuves de leur infamie. S'il s'est abstenu de les exposer, c'est par charité. Puisqu'ils persistent dans leur erreur, il faut qu'il révèle au monde les secrets que cachent les sectaires. Il le doit à Dieu, comme il le doit aux hommes. Nous ignorons si les contemporains d'Hippolyte ont été dupes de cet onctueux langage. Ce qui est certain, c'est qu'il dissimule ici la vérité. Il n'était pas alors en possession de documents compromettants pour les gnostiques. A qui fera-t-on accroire qu'un adversaire comme lui aurait gardé par devers lui pendant plus de vingt ans des documents qu'il jugeait accablants pour la partie adverse? Il est évident que s'il entreprend d'écrire un nouvel ouvrage contre l'hérésie, c'est précisément parce qu'il vient d'avoir la bonne fortune d'entrer en possession de pièces décisives. Il se garde bien de le dire en propres termes ; il se trahirait et se mettrait en contradiction avec lui-même; il faut que sa mansuétude éclate à tous les regards ! Néanmoins il a laissé échapper son secret. C'est une sorte d'aveu. Il déclare en effet « qu'il va dévoiler ces doctrines étrangères à la vérité, « et qu'il communiquera tout ce que celle-ci a révélé aux « hommes ». A l'appui, il se servira du témoignage « d'écrits ». Lesquels? De ceux qu'il ne nomme pas, mais dont il a rempli son livre (ταῦτα καὶ διὰ λόγου σημειούμενοι καὶ διὰ γραμ-

μάτων ἐμμάρτυρα ποιούμενοι ἀνεπαισχύντως κηρύσσομεν, p. 6, 64).

Nos documents reflètent, comme en un miroir, le milieu qui fut leur berceau. Ils prouvent que chez les gnostiques de Rome existait un mouvement d'idées fort actif. On s'y appliquait avec zèle à l'étude de la philosophie. Plus d'un maître de la jeunesse gnostique y excellait. L'auteur de l'*Apophasis* connaît son stoïcisme au moins aussi bien que Tatien; le pseudo-Basilide est plus platonicien que Justin Martyr; le Pérate conçoit les quelques idées que nous lui connaissons avec une précision digne d'un élève d'Aristote. Tous naturellement n'étaient pas de la force de ceux-là. Certains même des gens qui tenaient école et qui écrivaient n'avaient qu'une teinture de philosophie. — Un sujet qui passionnait, semble-t-il, la plupart des gnostiques de Rome, c'était l'étude des religions et des mythologies. Tous sont versés dans la connaissance des mythes grecs, égyptiens, babyloniens, phrygiens. — L'auteur des *Philosophumena* prétendait que l'arithmétique pythagoricienne et l'astrologie étaient parmi les principales sources du gnosticisme de ses documents. Il n'avait pas tout à fait tort. Plus d'un gnostique à Rome s'adonnait avec ardeur à ces sciences plus ou moins occultes, aux résultats parfois si surprenants. — Parmi les antiques légendes, les premiers récits de l'Ancien Testament ont beaucoup préoccupé la plupart de nos docteurs gnostiques. Ils ne se lassaient pas d'en rechercher le sens profond. Les paroles de Jésus, comme certains textes christologiques des Colossiens et du IV^e^ évangile, revenaient sans cesse dans leurs discours et occupaient une place importante, parfois la principale, dans leur enseignement. — Ces gnostiques de Rome enfin avaient hérité d'une tradition déjà imposante. Les grands maîtres, fondateurs des principales écoles, la première génération de leurs disciples qui comptait tant d'hommes remarquables, des disciples formés par ceux-ci les avaient précédés. Rome avait été pendant plus de soixante ans pour ainsi dire le confluent de tous les courants gnos-

tiques. Il s'y était déposé comme l'alluvion de toutes les écoles hérétiques. Nos gnostiques du commencement du IIIe siècle étaient les héritiers de tout ce passé. On aimerait discerner dans ce patrimoine, où se mêlaient tant de doctrines et tant de systèmes, la part de chaque ancêtre. Cela n'est plus possible. Les documents du gnosticisme primitif ne sont pas assez nombreux pour que nous puissions reconstituer celui-ci tout entier avec ses multiples ramifications. L'école de Valentin est une de celles dont les origines et l'histoire première nous sont le mieux connues. Aussi avons-nous distingué sans peine chez nos gnostiques la trace de son influence.

Pour mettre en œuvre tant de connaissances si diverses, nos gnostiques possédaient la méthode allégorique. Quiconque alors, fût-il païen comme Plutarque, juif comme Philon, ou chrétien comme Origène, se mêlait d'interpréter de vieux textes ou de vieilles légendes, se servait de l'allégorie. Méthode d'une incomparable souplesse pour retrouver dans les écrits antiques ou sacrés sa propre pensée. Nos gnostiques la connaissaient tous. Quelques-uns la maniaient avec une véritable maîtrise, et tiraient des applications qu'ils en faisaient des effets frappants autant qu'imprévus. D'autres naturellement faisaient preuve d'une insigne maladresse dans l'usage d'un instrument singulièrement délicat.

Telles étaient les ressources d'ordre intellectuel qu'offraient les milieux gnostiques de Rome au commencement du IIIe siècle. Les document inédits analysés par l'auteur des *Philosophumena* nous sont garants de l'exactitude du tableau que nous en avons fait.

Quel usage, maintenant, faisait-on de tout ce bagage intellectuel ?

Nous en avons déjà fait la remarque, dans ce milieu gnostique de Rome régnait une liberté absolue. Chacun pensait comme il voulait, imaginait un système au gré de sa fantaisie, commentait et allégorisait les textes sacrés avec une

absolue indépendance. Il n'avait à tenir compte d'aucune règle de foi. Même la tradition de l'école à laquelle il appartenait ne le liait pas. On admettait le schisme, comme la chose la plus naturelle. Dès qu'un docteur ou didascale gnostique avait une idée, il ouvrait école et fondait une secte. On pratiquait la même liberté que les philosophes. Il est probable qu'il existait des rivalités personnelles entre ces multiples écoles et sectes, mais il ne semble pas qu'on y ait été exclusif. A en juger par nos documents, il se faisait entre écoles un échange et une circulation considérables d'idées et d'écrits.

Naturellement, il y avait entre tous ces docteurs gnostiques de Rome de grandes différences de talent et de valeur. Les uns étaient fort médiocres, comme le chef du groupe qu'Hippolyte appelle les docètes. D'autres se faisaient remarquer par la confusion de leurs idées, comme le Naassène. D'autres, comme Justin, étaient aussi vides que prétentieux. Quelques-uns, comme le Pérate, le Séthien, l'auteur de l'*Apophasis*, le pseudo-Basilide avaient une véritable originalité, et n'étaient pas indignes de leurs grands devanciers du IIe siècle. Il se trouvait enfin parmi ces docteurs des monomanes, comme Monoïmus, qui en imposaient aux esprits faibles.

Dans ce milieu gnostique de Rome, la moralité devait être irréprochable. Si elle ne l'avait pas été, l'auteur des *Philosophumena* n'aurait pas manqué de nous l'apprendre. Comme il aurait triomphé ! Avec quelle satisfaction n'aurait-il pas dénoncé les tares et les turpitudes de ses adversaires ! Dans son long réquisitoire, il ne trouve à leur reprocher que leurs erreurs. Leur crime irrémissible, d'après lui, c'est d'avoir introduit la philosophie dans le sanctuaire chrétien. Leur doctrine, on l'a vu, impliquait une morale essentiellement ascétique. Il est probable qu'ils ont condamné toute relation sexuelle, même dans le mariage. Chose curieuse, quelques-uns de ces rigides adversaires de la chair accusent une veine de spéculation qui ne laisse pas d'être obscène. Était-ce la

revanche de la nature et la rançon de l'ascétisme ? Nous l'avons supposé. Quoi qu'il en soit, ces sortes d'imaginations, si transcendant qu'en fût l'objet, étaient grosses de périls. Elles excusaient, si même elles n'éveillaient la sensualité. Elles ont peut-être préparé cette invasion de doctrines libertines et de pratiques immondes que nous constaterons sur différents points du monde gnostique.

On conçoit que ce milieu gnostique de Rome ait eu un très grand attrait pour les intellectuels parmi les chrétiens de ce temps. Cette curiosité de l'esprit, que Tertullien malmène si fort dans son *De praescriptione haereticorum*, y trouvait toutes les satisfactions. Les connaissances du temps à profusion, toutes les questions posées et résolues, les interprétations des vieux textes les plus savantes et les plus ingénieuses, les systèmes les plus vastes, des aperçus imprévus, par-dessus tout une liberté sans bornes de pensée et de discussion, n'y avait-il pas là de quoi séduire un esprit cultivé et avide de sonder les grands problèmes ? A ce point de vue, le cas de Flore, la correspondante de Ptolémée, est topique. Voilà une femme éclairée et intelligente. Elle est encore chrétienne. Mais quelles lumières, quelles directions, quels conseils aurait-elle trouvés auprès d'un Clément de Rome, ou d'un Hermas ? Quelle sympathie aurait-elle pu ressentir pour un Tatien qui déclamait contre les philosophes et anathématisait l'hellénisme tout entier ? Qu'aurait pu lui apprendre même l'excellent Justin Martyr qui, malgré une certaine largeur d'idées, est si peu ferme et précis dans sa pensée ? Or justement, tout ce qu'elle cherchait vainement auprès des didascales catholiques, elle le trouvait auprès de Ptolémée. Soyons certains que son cas n'a pas été isolé.

Le contraste devait être très grand entre ce milieu gnostique et les églises. Il n'est pas exagéré de dire qu'au commencement du IIe siècle encore, celles-ci ne faisaient aucune place aux intellectuels. L'homme cultivé, de foi sincère mais avide de lumière, ne savait où trouver un milieu ecclésiastique qui lui fût sympathique. Carthage aurait-elle pu l'être ?

Assurément on y discutait avec chaleur; on y remuait beaucoup d'idées. Mais de quelle nature? Uniquement des idées morales. Tertullien nous a laissé, dans ses écrits de morale, un tableau fidèle des préoccupations et des discussions dont les milieux chrétiens de Carthage étaient le théâtre. « Ne fides ultra regulam », disait-il, et il semble avoir fait prévaloir ce principe au sein de l'église dont il était prêtre. On ne posait ni ne discutait les questions de doctrine ; on ne soulevait que celles qui intéressaient la conduite. Nommera-t-on Alexandrie et l'église de Clément? Il suffit de lire les premiers *Stromates* du grand catéchète, et notamment la préface de cet ouvrage, pour apprendre que ces études scandalisaient la plupart des chrétiens d'Alexandrie. Il se voit obligé de défendre son droit d'écrire ! On connaît l'histoire de la carrière d'Origène à Alexandrie. A peine a-t-il relevé le didascalée, que Démétrius prétend exercer une véritable tutelle sur la jeune école; il surveille son chef; il lui fait sentir qu'il est sous son autorité. Lorsqu'enfin Origène donne à son institution un développement qui lui permet de rivaliser avec les meilleures écoles de philosophie à Alexandrie, lorsqu'il en fait une véritable université où un jeune homme pouvait recevoir une instruction complète, que fait Démétrius, et que fait à son instigation le clergé d'Égypte ? On excommunie Origène, on l'exile, et on ruine son œuvre. Qu'on ne se figure pas après cela qu'aux environs même de l'an 230, l'église d'Alexandrie fût un milieu favorable aux intellectuels.

Est-il surprenant que, dans ces conditions, l'élite cultivée de l'église soit allée au gnosticisme ? Cela a duré pendant plus d'un siècle, jusqu'à ce qu'à force de science, de large compréhension et de haute pensée, cette école chrétienne d'Alexandrie que Démétrius persécutait eût réussi à ramener à l'église la jeunesse cultivée. Ce jour-là le gnosticisme reçut une atteinte dont il ne se releva qu'en se transformant plus tard en Manichéisme.

CHAPITRE II

LE VALENTIN DES PHILOSOPHUMENA

Dans leur notice sur Valentin, les *Philosophumena* nous font connaître un document valentinien inédit qui, de l'aveu de tout le monde, n'a rien de commun avec les autres documents inédits d'Hippolyte, mais qui a dû faire partie du même lot. La notice qui contient l'analyse de ce document appelle un examen critique. On remarque d'emblée qu'elle se compose de trois éléments. La partie la plus importante de la notice consiste dans l'analyse du document. On le reconnaît au mot, φησίν, il dit. C'est le signe habituel des passages où l'auteur cite ou analyse un document. Une autre partie comprend les renseignements oraux que possède l'auteur. Le terme plus vague de λέγουσιν, ils disent, les signale. Enfin il se trouve dans cette notice certaines affirmations dont l'auteur a seul la responsabilité.

Ces trois éléments de notre notice ont une valeur très inégale.

Le document qu'utilisent ici les *Philosophumena* n'est pas moins intéressant que les autres documents inédits de ce livre. Le système valentinien qu'il nous fait connaître est homogène et clair. Il est évident qu'il est sorti tout entier du même moule. C'est l'œuvre d'un seul homme.

Les passages qui se distinguent par le terme λέγουσιν se détachent nettement des précédents. Ils en dérangent l'éco-

nomie; ils en obscurcissent la suite; ils y font une sorte de parenthèse fâcheuse. Voyez les chapitres 33 et 34 (280, 18 — 284, 55). Ils rappellent les parties secondaires de la grande notice d'Irénée. Ils en ont le même caractère. Ainsi la raison qu'on y allègue de la multiplication des aeons est aussi puérile et superficielle que celles qu'imaginaient les gâcheurs du système de Valentin pour justifier les changements et les complications qu'ils y apportaient (1).

Plus surprenantes encore sont les affirmations de l'auteur des *Philosophumena*. Elles passent vraiment les bornes. Qu'il ait pu donner comme de Valentin lui-même le système qu'il expose dans sa notice, prouve qu'il l'ignorait complètement, et qu'il pouvait compter sur l'ignorance de ses lecteurs. Il avait, cependant, pour se renseigner, à défaut des écrits de Valentin lui-même, la notice d'Irénée. Elle contenait assez de la pensée authentique du maître pour qu'il pût au moins remarquer combien en différait le système de son document. Non moins stupéfiante est une autre erreur qu'il commet au sujet de Valentin. C'est celui-ci qui aurait eu l'idée d'identifier son premier principe avec la monade pythagoricienne! Qu'on l'ait fait dans l'école de Valentin, paraît très probable. Mais il est fort difficile de savoir qui s'est avisé le premier de faire cette assimilation. La tradition ecclésiastique elle-même n'est pas unanime sur ce point. Ce qu'elle n'a jamais affirmé, c'est que Valentin ait donné une base pythagoricienne à son système. L'auteur des *Philosophumena* aurait dû le savoir. Cette confusion, il ne l'avait pas commise dans son traité perdu. Comment alors l'exonérer de l'accusation de parti pris? Lorsqu'il écrit les *Philosophumena*, il croit avoir trouvé la clef du système de Valentin et de son

(1) Notez ce qu'on dit ici de l'ignorance du Démiurge; c'est la doctrine courante de l'école de Valentin; il y manque les nuances de celle d'Héracléon. Notons aussi un trait qui rappelle le pseudo-Simon : αὗται γὰρ πρῶται κατὰ Οὐαλεντῖνον ῥίζαι τῶν αἰώνων γεγόνασι, p. 272, 81 et πηγή τις ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσα, p. 282, 29. Ce valentinien a une façon de représenter Sophia comme Mère, μήτηρ πάντων τῶν ζώντων (p. 282, 41) qui rappelle la « Mère » des gnostiques de l'*Adv. haer.*, I, 30.

école. Ils ont transposé le pythagorisme dans leur doctrine! Quelle trouvaille! Il importe au monde entier que l'on sache que l'hérésiarque Valentin est un pythagoricien déguisé. Quelle confiance mérite un historien capable de pareilles confusions? Il prétend nous dévoiler Valentin, et il ne connaît pas ses écrits; il confond son système avec la reproduction fort libre qu'en donne un de ses disciples de la troisième ou quatrième génération; il lui fait un procès de tendance fondé sur une erreur grossière. Rendons-lui grâces de nous avoir appris à le bien connaître lui-même!

Le système qu'il attribue à Valentin d'après son document frappe par sa simplicité. On n'y remarque aucune de ces excroissances qui déparent celui qu'a décrit Irénée dans sa notice. Pas de figure qui fasse double emploi. Pas de rôle parasite. Rien qui donne à supposer que l'on ait mêlé des éléments disparates et d'origine différente pour en composer un système unique. Celui-ci reproduit avec une fidélité rarement en défaut le système primitif de Valentin. Il justifie pleinement la simplification critique que nous avons fait subir à la notice d'Irénée. Précisément les superfétations que nous avons dénoncées en sont absentes.

Ainsi en tête figure la doctrine de Dieu. Nous nous demandions si Valentin plaçait au sommet de l'ensemble des choses ou du Tout un Dieu suprême, tout abstrait et incommunicable, ou un couple d'entités. D'après Irénée, la question ne se pose même pas. L'Abîme est le Dieu suprême et le Silence est sa compagne. Or Hippolyte nous apprend d'abord que, sur ce point, même de son temps, l'école de Valentin était partagée, et ensuite que son document postulait un principe unique. Le Père siège dans un isolement absolu. On voit dès lors combien justifiés sont les doutes que nous avons émis en ce qui concerne la doctrine que l'on attribue communément à Valentin.

Puis vient dans ce document, comme dans le système du maître, la doctrine du plérôme, celle de la chute de Sophia, celle de Horos, celle de la restauration de Sophia. Dans la

notice d'Irénée, la doctrine christologique nous apparaissait comme fort obscure. Nous supposions que la notice ne nous l'a plus transmise dans sa pureté primitive. Ici elle est moins complexe et plus claire. Il se peut qu'elle se rapproche de la doctrine de Valentin lui-même. Sa plus grande simplicité nous permet, peut-être devrions-nous dire nous oblige, de croire que dans la notice d'Irénée la pensée de l'hérésiarque a été dénaturée. Elle l'a été par ses disciples contemporains de l'évêque de Lyon, c'est leur doctrine qu'il a prise pour celle du maître.

En ce qui concerne les doctrines du Démiurge, du Diable, de l'Ancien Testament, et de la condition des psychiques, la pensée de l'auteur de ce document ne diffère pas essentiellement de celle de Valentin. Sur un point, il semble avoir innové, ou inauguré une innovation dont les épigones se sont ensuite emparés, à moins que sur ce point nous n'ayons trop simplifié le système du maître. Il mentionne une Sophia qui se trouve en dehors du plérôme. C'est l'avorton que dans son égarement l'aeon Sophia a produit. Mais remarquons bien qu'il ne l'appelle ni Enthymésis, ni Achamoth. Sa Sophia inférieure n'est que l'embryon de ces dernières imaginations.

Ainsi, ce qu'on discerne dans ce document, c'est bien le squelette du système de Valentin. Ce qu'on y cherche en vain, c'est la pensée même du maître. Qu'est devenu ce symbolisme vraiment platonicien qui est comme la marque de Valentin ? Où est cette conception si originale et si heureuse qui unissait en une harmonieuse synthèse l'imagination et la philosophie, la poésie et la spéculation ? Ce que nous offre ce gnostique, c'est bien un vase sorti de l'atelier de Valentin, mais c'est le vase sans le parfum qui l'embaumait.

Néanmoins le vase que nous a donné notre gnostique n'est pas vide. Il y a mis quelque chose de lui-même. Il a repensé pour son compte le système de son maître ; il l'a interprété à sa manière. S'il n'a pas compris le symbolisme idéaliste de Valentin — Héracléon et Ptolémée l'ont-ils compris? — il s'est si bien approprié le fond de sa pensée qu'il

l'a faite sienne, et qu'il lui a trouvé des motifs qui ne manquent pas d'originalité.

Notons-en quelques-uns. Pourquoi le Dieu suprême crée-t-il? « Parce que, dit-il, il était tout entier amour, et que « l'amour n'est pas l'amour lorsqu'il n'y a point d'objet à « aimer ». Valentin nous enseigne que le couple νοῦς et ἀλήθεια, projette de son sein dix aeons. Pourquoi ce nombre? se demande notre gnostique. « Parce que c'est un nombre « parfait. Il ne pouvait en offrir un plus parfait au Père, et « il convenait que le Père, qui est parfait, fût honoré par le « nombre parfait ». Pourquoi, d'autre part, le couple λόγος et ζωή fait-il émaner de son sein douze aeons? « Parce que « eux aussi ont voulu honorer leur père et leur mère. Ceux-« ci n'étant pas increés comme le Dieu suprême n'ont pas « la perfection. Il fallait donc leur faire l'hommage d'un « nombre imparfait ».

Quel est le sentiment qui a poussé Sophia à sortir de la règle? « C'est que, voyant que le Père avait engendré des « aeons par sa seule vertu, elle a voulu l'imiter; elle a voulu « produire par elle-même, sans un conjoint ». Qu'est-ce qui jette le trouble au sein du plérôme? D'après Valentin, si ce trouble se fût produit, il aurait été dû à la contagion du désir qui avait égaré Sophia. Un moment, les aeons ont failli succomber à la curiosité de savoir ce qu'était le Père. Notre gnostique imagine une autre cause. Les aeons ne peuvent supporter le voisinage de l'entité informe et anormale, de « l'avorton », fruit du vain désir de Sophia. Christos l'éloigne d'eux (ἵνα μὴ βλέποντες αὐτὸ ταράσσωνται διὰ τὴν ἀμορφίαν οἱ τέλειοι αἰῶνες). Ces exemples suffisent. On n'aurait qu'à mettre d'un côté l'interprétation que Valentin lui-même donnait de son système — nous l'avons dégagée de la notice d'Irénée — et de l'autre côté, celle du gnostique valentinien des *Philosophumena*, et l'on constaterait de suite que celle-ci diffère beaucoup de la première. Le disciple ne change rien à l'économie extérieure du système, mais il en explique autrement les phases ou les développements successifs. Son interpré-

tation est d'un tout autre caractère. Moins philosophique, plus rationaliste, parfois même plus terre-à-terre, elle n'est cependant pas puérile et absurde, comme celle des épigones. Elle ne laisse pas d'être intéressante et même originale.

Si les systèmes que nous ont fait connaître les *Philosophumena* n'ont plus par eux-mêmes le moindre intérêt, ils ont une très grande valeur documentaire et historique. Ils nous aident grandement à connaître le gnosticisme. On voit mieux ce qu'est devenue la pensée des créateurs de ce vaste mouvement d'idées. Les fondateurs ont été de véritables semeurs. Pendant plusieurs générations, leur pensée a fécondé une foule d'esprits. Les documents des *Philosophumena* nous montrent à Rome, au commencement du IIIe siècle, tout un groupe de didascales ou docteurs gnostiques. Les plus distingués ne se contentent pas de transmettre telle quelle la doctrine de leur maître ou de leur école, ils la refondent et lui donnent une nouvelle figure. Chacun, pour la repenser, utilise les connaissances qu'il possède, et applique les méthodes qui sont à sa portée. Notre valentinien en est un exemple très précis. Nous savons ce qu'était la spéculation primitive de son école, nous constatons ce qu'il en a fait. La pensée de Valentin a été assez souple pour s'adapter à plus de cinquante ans de distance à un esprit de forme et de culture très différentes. Ce qui n'est pas moins remarquable, c'est que rien n'a gêné l'adaptation. Elle a pu se faire avec une entière liberté. Voilà le fait capital que nous révèlent les *Philosophumena*. C'est tout un aspect de l'histoire du gnosticisme qui se découvre à nos yeux.

CHAPITRE III

LES EXTRAITS DE THÉODOTE

Clément d'Alexandrie nous a conservé un document de l'école de Valentin dans des conditions qui rappellent les *Philosophumena*, et la manière dont ils nous ont transmis leurs documents inédits. C'est l'écrit intitulé « extraits de Théodote ». C'est une véritable analyse d'un écrit gnostique que Clément voulait évidemment réfuter. Dans quelles conditions se présente-t-il ? Quelle en est la valeur ?

On constate que dans les trente premiers paragraphes environ, les citations de l'écrit de Théodote et les remarques qu'elles suggèrent à Clément se mêlent et s'enchevêtrent de telle sorte qu'il est malaisé de les distinguer. Il l'est d'autant plus, que certaines des idées du saint docteur côtoient de près les idées correspondantes des gnostiques. On reconnaît néanmoins ce qui appartient à Théodote à l'obscurité et à l'onction du langage ; celui de Clément, surtout dans les notes qui résument sa pensée, est plus net ; il est exempt de galimatias mystique. Il se reconnaît encore à son air de polémique. Ces notes sont évidemment destinées à rappeler des arguments que Clément comptait développer plus tard. A partir du paragraphe 30, on remarque que les notes de Clément se font plus rares, finalement elles disparaissent. Il semble qu'à mesure qu'il lisait son document,

il ait été plus pressé; il s'est hâté d'en achever l'analyse, quitte à le réfuter plus tard (1).

(1) Les *Excerpta ex Theodote* ont fait l'objet d'une remarquable étude de M. Dibelius. Voir dans la *Zeitschr. f. N. T. Wissenschaft*, 1908, p, 230, O. Dibelius, *Studien zur Geschichte der Valentinianer*.

Harvey et Stählin avaient déjà relevé les concordances de texte qui existent entre les extraits de Théodote et la grande notice d'Irénée sur l'école de Valentin. M. D. les a examinées à nouveau, et de la comparaison qu'il a faite résulte d'après lui qu'Irénée a utilisé pour sa notice le document même d'où sont tirés en partie les *Excerpta*. Les concordances se remarquent surtout entre les ch. IV et V de la notice d'Irénée et les *excerpta* 43 à 50.

La thèse de M. D. paraît fort plausible, dès que l'on détache les textes analogues de la notice, et qu'on les compare ensuite à ceux des Extraits. Mais si l'on n'isole pas les textes d'Irénée, et qu'on les compare en leur entier aux Extraits, on est frappé autant des différences que des ressemblances que présentent les deux séries de textes. Ces différences sont fort importantes. Ainsi dans les Extraits, il n'est jamais fait mention du nom d'Achamoth qui se trouve justement dans les textes correspondants d'Irénée. Comparez l'anthropologie et la christologie des deux séries respectives, et vous constaterez de notables différences. M. D. est le premier à les reconnaître. Combien d'autres encore ne pourrait-on pas relever? Ces différences embarrassent M. Dibelius. Comment les écarte-t-il? En expurgeant le texte d'Irénée. Tout ce qui, dans sa notice, jure avec les *Excerpta* proviendrait d'Irénée lui-même; ce sont des traits qu'il a ajoutés au texte valentinien qu'il avait sous les yeux; il faut les éliminer. Voyez sa note à la page 233. Voilà un procédé qui nous paraît un peu violent. Ce qui, d'après nous, le rend inadmissible, c'est qu'il suppose de la part d'Irénée une façon de manipuler ses textes qui est étrangère à sa manière. Nous admettons qu'il en ait omis certaines parties, ou qu'il ait mal formulé la pensée de ses adversaires, non pas qu'il ait sciemment dénaturé les textes.

La thèse de M. D. pour être acceptable, nous paraît comporter certains correctifs. Ce critique a prouvé que les deux séries de textes ne sont pas étrangères l'une à l'autre. Il existe une relation entre la notice d'Irénée et les Extraits. Mais quelle est exactement cette relation? Hasarderons-nous une supposition? C'est que les chapitres IV à VI de la notice d'Irénée nous donnent un enseignement valentinien qui dérive en effet du document dont Clément a fait ses extraits. Cet enseignement, Irénée a pu le trouver dans un écrit, ou le recueillir de la bouche de valentiniens de son temps. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'il a eu lui-même entre les mains le document de Clément. Ce qui s'en trouve dans sa notice n'y serait parvenu que par un détour. De là des ressemblances et des différences également notables.

Quoi qu'il en soit, M. D confirme à merveille nos conclusions critiques, en ce qui concerne la notice d'Irénée. La comparaison qu'il institue porte sur ce que nous appelons les parties secondaires de la notice. D'après M. D., Irénée se serait servi pour cette partie du document des Extraits. Mais ce document est nécessairement postérieur à Héracléon et à Ptolémée. Son caractère même

Ces analyses, qui sont presque toujours, comme l'indique le titre, des extraits plutôt que des résumés, ont une réelle valeur documentaire. A certains égards, elles ont même une valeur supérieure à celle des analyses des *Philosophumena*. Certes les analyses d'Hippolyte reproduisent des documents authentiques : elles en ont conservé le plus souvent les expressions et même le texte. Et, cependant, elles appellent une réserve. On se demande si Hippolyte, borné et prévenu comme il l'est, a toujours compris ses auteurs. N'a-t-il pas parfois travesti leur pensée? Il se peut aussi qu'il ait, à dessein ou par inadvertance, omis des passages essentiels. Ce sont là des doutes qui affaiblissent la confiance qu'on voudrait leur accorder. Il en rejaillit quelque chose sur les documents eux-mêmes. Clément rassure davantage. Son intelligence à la fois large et précise, son érudition, ses habitudes exactes et scrupuleuses nous sont autant de garanties. Il suffit de lire, par exemple, son troisième *Stromate* pour constater le soin qu'il apporte à se bien renseigner, la fidélité avec laquelle il reproduit les textes qu'il cite et, en somme, l'impartialité, très remarquable pour le temps, dont il use quand il expose les opinions de ses adversaires. Ces qualités rehaussent la valeur documentaire des extraits de l'écrit de Théodote dont nous lui sommes redevables (1).

le suppose. Il serait donc de la troisième ou quatrième génération des disciples de Valentin. Admettez le correctif que nous proposons à la thèse de M. D., et cette conclusion devient encore plus nette. Irénée a utilisé pour les ch. IV à VI une source écrite ou orale contemporaine; elle émane des épigones.

M. D. a voulu agrandir sa thèse en s'efforçant de retrouver les traces du document dont Irénée s'est servi, et dont nous avons les fragments dans les *Excerpta*, jusque dans les premiers chapitres de la notice. Ici nous lui faussons compagnie. Les rapprochements qu'il fait sont ingénieux, mais rien moins que probants. D'ailleurs, ce qui est plus grave, M. D. méconnaît ici la différence essentielle qui distingue les premiers chapitres du reste de la notice.

(1) Je constate non sans satisfaction que, dans le partage des trente premiers paragraphes des *Excerpta* entre valentiniens et Clément, je me trouve d'accord presque partout avec M. Dibelius. Dans ces paragraphes, les uns ne contiennent que des opinions valentiniennes, tels sont 1-3, 7, 21 et 22, 25, 29;

Notre gnostique et ses adeptes paraissent avoir conservé la spéculation de Valentin sans y introduire de notables modifications. On peut relever des différences de détail, comme l'a fait Hilgenfeld, mais en somme, on retrouve dans les Extraits le principe suprême qui est le Père, le plérôme, Sophia et Horos. Ce qui est très significatif, c'est qu'il n'y a pas trace, dans notre document, de cette multiplication d'aeons dont ont été si friands les épigones de Valentin. On n'y remarque pas davantage ces doublets dont la notice d'Irénée nous a donné tant d'exemples. On verra enfin dans la suite que dans la secte de Théodote, on se passionnait pour autre chose que pour la spéculation pure (1).

Une doctrine que Théodote a développée avec plus de complaisance que la métaphysique propre du système, c'est la christologie. Les origines transcendantes du Christ, son rôle dans le monde suprasensible, les différents éléments qui le constituent, sa descente des mondes supérieurs, ses rapports avec Jésus, l'analyse de la nature de celui-ci, la qualité de son corps, puis, une fois le Christ transcendant identifié avec Jésus, le sens des principaux événements de sa vie terrestre, naissance virginale, baptême, mort et résurrection, tels sont les sujets qu'ont médités les théologiens de cette école. Mais ne nous y trompons pas, ce n'est pas l'intérêt spéculatif qui inspire les réflexions de notre gnostique ; c'est un intérêt beaucoup plus pratique et plus religieux. Si l'on se préoccupe à ce point d'établir les origines transcendantes du Sauveur et d'interpréter d'une certaine manière son histoire terrestre, c'est que l'on veut que son œuvre rédemptrice ait la plus large base. Il faut que le fondement corresponde à l'édifice. Or l'édifice est le plus vaste qu'on

d'autres nous donnent une doctrine valentinienne accompagnée d'une remarque ou d'une réfutation de Clément, tels sont 16 et 17, 23 et 24, 26, 30. D'après nous, 18 et 27 sont douteux. D'autres enfin ne contiennent que des réflexions de Clément ; tels sont 4 à 6 ; 8 à 15 ; 19 et 20.

(1) On trouvera dans la *Ketzergeschichte* de Hilgenfeld, p. 505, une analyse détaillée et très précise des Extraits. Nous n'avons pas cru utile de refaire cette analyse.

puisse imaginer. Il ne s'agit pas simplement de sauver des âmes individuelles. L'auteur n'est nullement paulinien. L'œuvre rédemptrice doit consister à rétablir d'abord l'ordre dans le monde supérieur. On y parvient en réintégrant Sophia dans le plérôme, et en conjurant les effets fâcheux de son égarement. L'œuvre se continuera ensuite dans le Cosmos visible par la délivrance des âmes sur lesquelles pèse la fatalité. Enfin le Sauveur restaurera les âmes chacune dans le domaine et la sphère qui lui conviennent. Ainsi l'œuvre rédemptrice embrasse tant le monde invisible que le monde visible. Si peu spéculatif que l'on soit, comment se dispenserait-on de définir avec quelque précision le fondement métaphysique d'une œuvre ainsi conçue (1)? Or ce qui préoccupe par dessus tout Théodote et ses amis, c'est la rédemption. C'est le thème qui sous des formes variées revient le plus souvent dans les Extraits. Cette préoccupation est le trait distinctif de leur pensée et de leur piété.

Dans leur conception de la rédemption, on retrouve les éléments essentiels de la doctrine valentinienne. Les hommes se partagent en trois catégories, les spirituels, les psychiques, les matériels. Ces derniers sont d'avance voués à la perdition ; les premiers sont sûrs de leur salut en vertu de leur prérogative de nature ; les psychiques font eux-mêmes leur salut. Ils ont le libre arbitre et ils choisissent le bien ou le mal. C'est la doctrine courante de l'école, sans les nuances et les réserves qu'y apportait par exemple un Héracléon. Mais dans la doctrine de Théodote entre un nouvel élément. Dans celle de Valentin, de Ptolémée ou d'Héracléon, ou même dans celle du didascale valentinien des *Philosophumena*, pas plus que dans celle des épigones de la notice d'Irénée, il n'avait été question d'un destin ou d'une fatalité (εἱμαρμένη) qui pèserait sur l'humanité. D'après les Extraits de Théodote, celle-ci semble obséder nos gnostiques. D'au-

(1) Textes 1° sur le Christ : 7, 23, 43, 47, 59 ; 2° sur Jésus, ses origines, sa vie terrestre ; 35, 36, 16, 22, 61 ; 3° sur son œuvre de Rédempteur : 26, 38, 58, 62, 66, 72, 74, 84.

tant plus qu'elle se complique d'astrologie. Ils sont convaincus qu'une nécessité inéluctable, dont les combinaisons astrales sont comme la formule, enveloppe toute la vie humaine. Les archontes et les démons sont complices de cette sombre tyrannie du destin. Ils la rendent plus redoutable encore. Ils y ajoutent leurs ruses infernales. Jusqu'à la dernière minute, l'élu doit les craindre. Même au moment où il plonge dans les eaux baptismales, ces archontes et ces démons jettent ou essaient de jeter le trouble dans son âme (1). Voilà la servitude dont le Christ doit délivrer les âmes élues et les âmes appelées, c'est-à-dire les spirituels et les psychiques (2).

Cette doctrine de la rédemption se complète par la morale de nos gnostiques, ainsi que par la doctrine du baptême. L'importance qu'a celle-ci à leurs yeux est une nouvelle preuve des préoccupations foncièrement pratiques de leur piété. Leur morale est naturellement tout ascétique. Le corps est l'ennemi, il faut l'assujettir, l'affaiblir même, en annuler les instincts, finalement préparer sa dissolution. L'homme fort qu'il faut dépouiller de ses armes, dont parle l'Évangile, représente cet adversaire. L'ivraie de la parabole de Jésus en est une autre image (3). Mais le corps n'est pas notre adversaire le plus redoutable ; l'ennemi, ce sont les « puissances mauvaises ». Le baptême a pour effet de nous délivrer de leur asservissement. Au moment où on le reçoit, elles sont forcées de reconnaître dans le néophyte un serviteur de Dieu et de trembler devant lui (4). On attribue la même vertu au pain et à l'eau de l'eucharistie, à l'huile de l'onction, aux exorcismes, aux « sceaux » (5).

(1) Voir 83, 84. Jésus lui-même a connu ce trouble dont sont cause les esprits impurs, 85.

(2) Sur la εἱμαρμένη voir 69 ; sur les astres 70 : les astres sont des signes qui par eux-mêmes sont sans action ; ce sont les δυνάμεις ἐποχούμεναι ἐπὶ τούτων qui agissent ; voir encore 71-75.

(3) Voir 52, 53. Voyez aussi 67 : ἡ ἀσθένεια, ἡ ἀπὸ τῆς ἄνω γυναικὸς προβολή.

(4) 76, 77 : εἰς ὃν πρὸ ὀλίγου ἐνηργοῦν, τοῦτον ἤδη φρίσσουσιν. Voir aussi 80 : ὃν δὲ ἀναγεννᾷ χριστός... μετατίθεται εἰς ὀγδοάδα.

(5) 82, 86.

Ainsi le geste ou le rite sacramentel acquièrent une valeur rédemptrice.

Quelle différence entre ce système et ceux du Pérate, de l'auteur de l'*Apophasis,* du pseudo-Basilide, ou du valentinien des *Philosophumena* ! Ce qui surprend chez ceux-ci, c'est l'absence d'une doctrine de salut par le rite. On est d'abord tenté de l'attribuer à une omission de l'auteur de la notice. Ce qui paraît ensuite plus vraisemblable, c'est qu'en effet, dans ces systèmes, cette doctrine était tout à fait secondaire. Pourquoi ? Parce que leurs auteurs se souciaient davantage de spéculation que de vie religieuse. La gnose leur apparaissait comme la condition essentielle, sinon exclusive de la perfection et du salut. Manifestement les Extraits nous révèlent chez les valentiniens une tendance contraire. Théodote et ses amis relèguent la spéculation au second plan ; ils n'en font que dans un intérêt pratique ; ils concentrent toute leur attention sur le problème du salut.

Concluons que Théodote était beaucoup moins chef d'école que chef de secte. Les valentiniens qui se groupaient autour de lui formaient une véritable église qui avait ses rites et ses cérémonies, et sans doute son organisation. Théodote était le docteur de cette église, peut-être le hiérophante de l'association.

La plupart des systèmes que nous ont fait connaître les *Philosophumena* nous ont servi à mieux comprendre les raisons de l'attrait que le gnosticisme exerçait sur les intellectuels. Celui de Théodote nous révèle le secret de sa popularité. On y aperçoit les causes essentielles de son succès auprès de la masse. A mesure que nous avancerons, ces raisons deviendront plus palpables encore. C'est par ses rites rédempteurs que le gnosticisme a eu une si forte prise sur les âmes plus vulgaires.

Il faut se souvenir de l'empire qu'exerçaient alors sur les esprits les idées de destin et de fatalité. La εἱμαρμένη était le cauchemar d'une foule d'âmes. Les traités de Plutarque qui en discutent en sont bien la preuve. L'astrologie n'avait

jamais eu plus d'influence (1). Que l'on se souvienne du long fragment d'Origène sur ce sujet, ou du poème de Manilius (2). Que dire de la démonologie que Juifs et Grecs développaient avec la même intempérance à cette époque? Sur ces imaginations qui obsédaient les esprits venait alors se greffer ce pessimisme d'origine orientale, dont sont pénétrés tant de gnostiques parmi ceux que nous avons étudiés. Quels pouvaient être, dans de telles conditions, la principale aspiration et le besoin le plus ardent des âmes? N'était-ce pas d'être délivré du cauchemar de ces puissances ténébreuses, qui enserraient l'homme pendant cette vie, et que sans doute il retrouverait après la mort? Pour ces âmes, qui se croyaient envoûtées par le destin, combien insuffisante devait paraître la rédemption toute morale, intérieure et individuelle de l'apôtre Paul! Sans doute, dans le besoin de rédemption qui se manifestait alors sous tant de formes diverses, il entrait une part d'aspiration morale et une certaine soif d'expiation. Mais sûrement ce besoin était plus faible que celui de la délivrance « des puissances des ténèbres ».

C'est précisément à ce besoin que les églises gnostiques, comme celle de Théodote, prétendaient satisfaire. Pour y arriver, elles avaient le personnage à moitié transcendant, à moitié réel du Christ, qu'on présentait plutôt comme Sauveur, σώτηρ, que comme Seigneur, Κύριος; elles avaient des rites, des formules, des recettes magiques, des sacrements imposants.

L'Église ne tarda pas à s'apercevoir du prestige que le gnosticisme exerçait sur les âmes vulgaires. Elle en comprit si bien le secret, qu'elle transporta dans son sein, en les adoptant, les recettes de salut et les rites sacramentels des églises gnostiques (3). Le succès ne se fit pas attendre.

(1) Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*; P. Monceaux, les *Africains*, 1894, sur Manilius p. 136; F. Cumont, *Les Religions orientales*, 1908, et J. Toutain, les *Cultes païens dans l'empire romain*, 1911.

(2) *Comment. Genèse*, III[e] tome, 3[e] fragment (Lomm.).

(3) Voir notre *Introduction à l'Étude du gnosticisme*. p. 128, etc.

Que n'a-t-elle aussi emprunté au gnosticisme le secret de l'empire qu'il exerçait sur les intellectuels! Mais de ceux-ci, elle a toujours eu moins cure que de la masse. Pour qui voulait dominer, c'était évidemment plus profitable.

Nous sommes redevables à Irénée d'un texte de même caractère, semble-t-il, que ceux que nous avons étudiés dans cette partie. C'est celui de l'*Adversus haereses*, I, ch. XI, 1. Ce texte nous donnerait, à en croire Irénée, la spéculation de Valentin lui-même. Erreur manifeste, personne ne le conteste. Cependant, la critique estime en général qu'ici Irénée cite un texte qu'il avait sous les yeux. S'il n'est pas de Valentin lui-même, il a pour auteur un de ses disciples. Plusieurs inclinent à croire qu'il est ancien. Ce serait un débris de l'un de ces nombreux écrits gnostiques qui paraissent avoir pullulé dans les vingt dernières années du IIe siècle (1).

Nous estimons, pour notre part, que l'on ne doit pas détacher ce texte du chapitre lui-même qui le contient. Quoique Irénée multiplie dans cette page les termes qui indiquent les citations (λέγει, φησί, ὑπέθετο, ἐδογμάτισεν), nous ne croyons pas qu'il nous ait donné ici un fragment tiré d'un écrit. Ce texte, comme tout le reste du chapitre, ne contient qu'une collection d'opinions diverses. La preuve, c'est qu'il est impossible d'en tirer une spéculation tant soit peu cohérente. Remarquez, par exemple, les contradictions suivantes. Il nous dit d'abord que Valentin plaçait au sommet de son système une dyade; puis un peu plus loin, il distingue absolument les aeons du « Père incréé » (2). L'auteur lui-même, à la fin du fragment, mentionne trois opinions différentes relatives aux origines de Jésus. Combien de fils, l'aeon qui s'égare enfante-t-elle? Sont-ce deux, sont-ce trois? Que l'auteur de l'*Adversus haereses* ait emprunté tel des traits de sa description de la doctrine dite de Valentin à un écrit de

(1) *Ibidem*, note, p. 92.

(2) Ὁρισάμενος εἶναι δυάδα ἀνονόμαστον et plus loin διορίζοντα τοὺς γεννητοὺς Αἰῶνας ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου Πατρός.

l'école, c'est possible. Mais n'oublions pas que, d'après son propre aveu, il n'a eu entre les mains qu'un ou deux écrits de Ptolémée et de son école; pour le reste, il s'est renseigné de vive voix auprès d'adeptes du valentinisme contemporain. D'ailleurs, en replaçant ce texte dans le chapitre où Irénée lui-même l'a inséré, et ainsi en ne faisant aucune différence entre cette page et le reste, nous abondons dans le sens de l'auteur. Irénée nous a déclaré très nettement son dessein. Après avoir exposé le système général de l'école de Valentin dans les chapitres précédents, avant de quitter les valentiniens, il veut démontrer qu'ils ne sont pas d'accord entre eux. Dans ce but, il a recueilli toutes les opinions, notamment celles qui avaient trait à la spéculation, et qui, à sa connaissance, avaient cours parmi les valentiniens de son temps. Il en a trouvé un peu partout. Nous pouvons être assurés qu'il n'a pas été très scrupuleux, ni très difficile sur la question de provenance et d'authenticité de ses renseignements. L'essentiel pour lui était de démontrer les conflits et l'absurdité des opinions valentiniennes. Plus il les isolait et les mettait en vedette, et plus la démonstration était facile. C'est le procédé de polémique dont il a usé d'un bout à l'autre du chapitre.

Ainsi compris, ce XI^e^ chapitre de l'*Adversus haereses* a une réelle portée historique. La variété des opinions qui s'y trouvent s'explique par cette extrême liberté dont jouissaient les gnostiques, et dont nous avons eu tant de preuves dans le chapitre même que nous achevons. Il est évident que tout le monde dans l'école de Valentin et tout particulièrement les didascales ou docteurs avaient le droit de spéculer à leur aise; chacun reproduisait l'enseignement du maître comme il l'entendait; il ajoutait, supprimait, modifiait à son gré.

Dans la collection d'opinions qu'Irénée nous donne dans ce chapitre XI, il y en a de fort étranges à côté d'autres qui paraissent émaner d'hommes sensés. Ces différences de valeur que l'on remarque parmi ces opinions résultaient de cette diversité de talents et d'aptitudes que nous avons déjà

relevée parmi nos gnostiques. Il y en avait de toute espèce. A côté de quelques hommes distingués, les esprits ou bizarres ou médiocres ne manquaient pas. Chacun saisissait la doctrine du maître selon sa capacité d'intelligence. Dès lors est-il surprenant qu'on ait eu toute la gamme dont soit susceptible la compréhension humaine?

Remarquons enfin que, par sa nature même, la spéculation de Valentin était bien propre à dévoyer les esprits médiocres. C'était le péril de cette ambitieuse doctrine. Notre texte nous en offre un exemple frappant. On se souvient de la doctrine de Horos. Dans la pensée de Valentin, Horos était le symbole de l'impuissance de l'être créé à aller au delà d'un certain point. Toujours une limite fatale se dresse devant lui. Il est une borne que la curiosité humaine ne peut franchir. Pensée fort belle. Supposez un disciple médiocre de la troisième ou quatrième génération. Libre à lui de faire de la doctrine du maître ce qui lui plaît. Il n'a aucune idée de son sens profond. Horos, c'est une limite. Dans le système, Horos c'est la barrière qui sépare le plérôme des êtres inférieurs. Mais alors, pourquoi n'y aurait-il pas une barrière, un ὅρος, entre le Père incréé et les aeons? C'est tout aussi nécessaire. Complétons le système, et enseignons qu'il y a deux ὅροι!

Nous aurons l'occasion de le constater de plus en plus, à mesure que se déroulera cette histoire des idées gnostiques, les pires ennemis de ce grand mouvement ont été les épigones.

TROISIÈME PARTIE

ÉCRITS GNOSTIQUES EN LANGUE COPTE

C'est en 1851 que pour la première fois on a publié l'écrit gnostique qu'il est convenu d'appeler *Pistis Sophia*. On savait qu'il existait également en langue copte d'autres écrits gnostiques (1). Ce n'est qu'en 1891 qu'ils ont été enfin

(1) Pour les renseignements relatifs au texte de la *Pistis Sophia* et du papyrus de Bruce, voir P. Battifol, *Anciennes littératures chrétiennes*, I, p. 79, 1898 ; A. Harnack, *Altchristl. Litteratur bis Eusebius*, I, p. 171 ; le même, *Chronologie der altchr. Litter.*, IIe vol., p. 193. Mentionnons les études de M. Harnack, *Ueber das gnostische Buch Pistis Sophia* dans *Texte und Untersuch.* VIIe vol., 2e fasc., 1891 ; de M. Amélineau, *Pistis Sophia*, ouvrage gnostique de Valentin traduit du copte en français (Les classiques de l'Occulte) 1895 ; *Le papyrus de Bruce*, dans les Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions, p. 220 à 227, et dans son *Essai sur le gnosticisme égyptien*, 1882, p. 249 sq. ; *Les traités gnostiques d'Oxford* dans la Revue de l'histoire des Religions, XXI, n° 2, p. 175-218, et *Le papyrus de Bruce*, texte et traduction tirés des notices et extraits des mss. de la Bibliothèque nationale, XXIX, 1re partie, 1891 ; de M. C. Schmidt, *Gnostische Schriften in Koptischer Sprache* aus dem Codex Brucianus, texte, traduction et étude critique et historique 1892, et dans l'édition de l'Académie royale de Prusse, *Koptisch gnostische Schriften*, Ier vol., 1905. Les vues de M. Schmidt ont provoqué les critiques de M. Preuschen dans la *Theolog. Litteraturz.*, 1894, p. 184 et de M. Liechtenhan dans *Zeitschr. für wissensch. Theol.*, vol. 44, 1901, p. 236 sq. M. Schmidt a répondu à M. Preuschen dans la même revue 1894, p. 555 sq. Voir enfin notre *Introduction à l'étude du gnosticisme*, 1903, p. 109-139. On remarquera la différence entre les vues que nous développions dans ces dernières pages et celles que nous exposons dans le chapitre qu'on va lire. Nous envisagions alors le gnosticisme du IIIe siècle comme un tout. Celui

publiés (1). A cette époque, ils ont fait l'objet d'une critique approfondie. Il serait superflu de la refaire ici. Notre tâche doit se borner à caractériser ces écrits, et à marquer leur place dans l'ensemble de la littérature gnostique.

Une étude attentive des écrits que contiennent nos deux papyrus coptes nous convaincra qu'ils appartiennent à la même famille gnostique. Le fait qu'ils proviennent de la même contrée, et qu'ils ont été conservés dans la même langue n'en serait pas encore une preuve. Les textes sahidiques que nous possédons ne sont que des traductions d'originaux grecs. Ils n'ont donc pas été composés au sein de la secte copte qui s'en est servie. Ils lui sont parvenus du dehors, et ont pu avoir les origines les plus diverses. Il n'en est pas moins certain qu'ils émanent du même groupe gnostique.

En effet, ils ont d'abord une évidente parenté littéraire.

des documents coptes nous apparaissait comme typique du gnosticisme de l'époque. Nous y englobions aussi bien celui des documents inédits des *Philosophumena* que celui des gnostiques que Plotin a combattus. Cette conception nous paraissait constituer un progrès sur l'ancienne. Il fut un temps où, pour les historiens, écoles et systèmes gnostiques formaient un bloc. On ne parlait jamais des gnosticismes, mais toujours du gnosticisme. M. Schmidt lui-même ne s'était pas encore dégagé de ce point de vue. Non seulement il concevait le gnosticisme comme un tout homogène, mais il était tout disposé à envisager et à comprendre les systèmes gnostiques en général du point de vue de celui des documents coptes. S'il avait écrit une histoire du gnosticisme, il aurait placé à la base de sa conception le gnosticisme qu'il a si bien mis en lumière, et il aurait classé tous les autres selon leur plus ou moins grande parenté avec le gnosticisme qu'il considère comme typique. M. Bousset lui reste imperturbablement fidèle. C'était donc un progrès de marquer nettement la différence entre le gnosticisme du IIIe siècle et les divers groupes de gnostiques du IIe siècle. Si réelle que soit leur parenté, les uns se distinguent des autres par des traits précis, comme les espèces du même genre. Il aurait seulement fallu pousser la distinction plus à fond, et dans le gnosticisme du IIIe siècle différencier des groupes qui n'ont guère de commun que le nom générique; encore est-ce nous qui leur donnons ce nom, ce ne sont pas les intéressés eux-mêmes. Comme on le verra dans ce chapitre, les gnostiques des documents coptes forment un groupe tout à fait à part. Ils sont aussi différents des gnostiques d'Hippolyte que ceux-ci le sont de Ptolémée ou d'Héracléon. Tel est le résultat que nous donne l'application rigoureuse de la méthode critique que nous avons adoptée.

(1) Voir notre « Introduction », p. 32-38 et p. 72.

Dans tous, nous avons la même mise en scène. D'après les uns, au lendemain de la résurrection, d'après les autres onze ans plus tard, Jésus s'entretient avec ses apôtres et les saintes femmes. Il leur communique les suprêmes révélations. Ses interlocuteurs, tantôt sollicitent de nouvelles révélations, tantôt citent des passages de l'Écriture qui confirment les communications du Sauveur. Ainsi tous ces écrits ont été jetés dans le même moule. — L'analogie du fond n'est pas moins frappante que celle de la forme. On y trouve dans tous la même conception de l'univers, notamment du monde suprasensible. Dans certains, elle est plus développée que dans les autres. C'est ce que l'analyse approfondie de M. Schmidt a pleinement mis en lumière. C'est justement sur ces nuances que présente la même conception dans les différents écrits que ce savant fonde ses hypothèses relatives à l'âge respectif de ces écrits. L'analyse qu'il en a faite montre aussi que les auteurs anonymes de ces écrits avaient la même doctrine christologique. Ils concevaient de façon identique l'origine, la formation et le rôle de la personne de Jésus. — Mais ce que nos écrits coptes ont de plus original, c'est leur doctrine de la rédemption. Elle est bien à eux. Sans doute, elle n'est pas sans antécédents dans les autres systèmes gnostiques, mais, comme on le verra, elle se distingue essentiellement de la doctrine correspondante de la plupart des gnostiques que nous avons étudiés. Or cette notion du salut leur est commune à tous. — On remarque enfin un dernier trait qui trahit l'identité d'origine de nos écrits coptes. Ils ont en face de l'Ancien Testament une attitude qui est caractéristique d'eux tous, et qui n'est celle ni de Marcion, ni de l'école de Valentin. On peut en dire autant de leur exégèse.

Ces quelques traits que l'on retrouve à des degrés divers dans tous nos écrits de langue copte en font un groupe à part. La famille gnostique dont ils sont issus n'est à confondre avec aucune autre. Elle a sa physionomie propre.

Si marquée que soit la parenté de nos écrits, ils ne laissent

pas cependant de se distinguer les uns des autres. Il faut bien que la différence soit réelle, puisqu'on a pu les découper dans la masse confuse de textes que nous offrent les manuscrits. Aux écrits qu'une patiente critique est parvenue à y démêler, on a pu assigner une date, tant il est vrai que la distinction est réelle. Plus on les étudie tels que les restaure la critique, et plus on aperçoit qu'en effet on a bien affaire à des documents différents qu'a confondus la promiscuité du même papyrus.

Remarquons d'abord que ces écrits traitent de sujets différents. L'un nous raconte le pénible relèvement de Sophia, un autre nous entretient du sort des âmes après la mort, un troisième nous dépeint l'institution par Jésus des mystères qui sauvent, un autre enfin donne les formules et les recettes du salut.

Dans tous ces écrits, avons-nous dit, se trouve exprimée ou supposée la même conception du monde transcendant. Mais elle n'y est pas également développée. Ce n'est pas seulement parce que le sujet ne s'y prêtait pas, c'est, semble-t-il, parce que la conception elle-même n'avait pas encore atteint chez tous son plein épanouissement. Ainsi le quatrième livre de la *Pistis Sophia*, comme le deuxième livre de *Jéû* accusent un stade moins avancé de l'idée du monde transcendant. On en conclut que ces deux écrits sont plus anciens par exemple que les trois premiers livres de la *Pistis Sophia*. Quoi qu'il en soit de la date, cette différence entraîne celle des écrits. Elle implique que dans la *Pistis Sophia*, comme dans les livres de *Jéû*, on a rassemblé des traités de même origine, mais d'auteurs et d'âge différents.

Ce ne sont pas là les seules différences qui séparent les uns des autres les écrits que l'analyse critique démêle dans nos papyrus. Ainsi leurs auteurs ont été des esprits de tendances assez diverses. Tel semble uniquement préoccupé de spéculations et de théories, un autre de rites et de questions d'ordre pratique. — Il serait fort exagéré de dire qu'il y a entre eux, comme entre les gnostiques des documents inédits des

Philosophumena, des différences de talent. Ils en sont tous dépourvus. Mais dans la médiocrité même qui leur est commune, il y a des degrés. Certains, comme l'auteur de la première partie de la *Pistis Sophia* qui raconte la chute et le relèvement de celle-ci, ou comme l'auteur du IIe livre de *Jéû*, se font lire non sans un certain intérêt. Ce qu'ils ont composé n'a aucune originalité littéraire, mais au moins est-ce clair et intelligible, tandis que l'auteur du deuxième traité du papyrus de Bruce est évidemment un esprit aussi nébuleux et aussi absurde que le Monoïmus des *Philosophumena*, ou que l'auteur anonyme du document qu'Hippolyte attribue aux Docètes.

On le voit, les raisons qui justifient la critique d'avoir distingué, dans les documents coptes, plusieurs écrits différents, ne manquent pas. Il faut considérer ces documents comme une sorte de recueil d'écrits gnostiques qui proviennent de la même secte. Peut-être les a-t-on choisis dans la bibliothèque de la secte pour les traduire et les propager parmi les adeptes de langue copte.

Peut-on savoir à quelle école ou secte se rattachaient les auteurs de nos documents? Sûrement ils n'appartenaient ni à l'école de Valentin, ni au groupe dont sont issus les Naassènes, les Pérates ou les Séthiens. Trop de différences les en séparent. Ils n'ont subi en aucune mesure l'influence du marcionisme. Ils constituent un groupe à part. M. Schmidt croit, cependant, les avoir identifiés. Ils appartiendraient à ce vaste groupe qu'on désignait autrefois du nom d'Ophites, et qu'il vaudrait mieux appeler, d'après notre critique, du nom de « Gnostiques », nom que d'ailleurs ils se seraient donné à eux-mêmes. Dans ce groupe, il y avait une secte qui s'intitulait « Sévériens ». C'est d'elle, en dernière analyse, que seraient issus nos auteurs (1). M. Schmidt aboutit à

(1) Dans l'introduction à son édition des écrits gnostiques coptes, M. Schmidt a donné ses vues définitives sur l'origine de nos documents. Ils proviennent de la secte dite des Barbelognostiques (*Adv. haer.*, 1, 29). D'après le traité perdu d'Hippolyte, cette secte se ramifiait en quatre groupes, les Nico-

cette conclusion par une série de déductions qui, prises en elles-mêmes, ne laissent pas d'être fort plausibles. Mais si vraisemblables qu'elles puissent paraître, ces déductions ne sont que d'ingénieuses hypothèses, et la conclusion qui en découle n'est elle-même qu'une hypothèse, Or, une hypothèse n'est pas de l'histoire. Mais est-il indispensable que nous sachions à quelle secte particulière appartenaient nos gnostiques? S'il s'agissait d'une école comme celle de Valentin dont on connaît l'origine et l'histoire jusqu'à la fin du IIe siècle, il serait de la plus haute importance d'être assurés qu'un recueil de documents datant du IIIe siècle lui appartenait. Ces documents nous permettraient de compléter l'histoire du valentinisme. Mais que sait-on de certain des origines et de l'histoire de la secte des Sévériens, ou même de celle des « Gnostiques » dont elle dérivait? On le verra, d'épaisses ténèbres enveloppent et leur berceau et leur histoire jusqu'au IIIe siècle. Il est douteux que cette histoire livre jamais son secret. Dès lors le fait que nos gnostiques et leurs écrits relèveraient de cette école ne saurait enrichir une histoire qui n'existe pas. Nous ne serions pas davantage renseignés sur le développement et l'évolution des doctrines et des tendances de ladite secte. Tout ce que nous apprennent nos documents, c'est que l'on avait telles ou telles idées dans une secte gnostique du IIIe siècle. Du moment qu'il est certain que cette secte ne faisait pas partie d'une école dont on connaît au moins partiellement l'histoire, il n'est pas très

laïtes, les Ophites, les Caïnites, les Séthiens, auxquels M. S. ajoute les Archontiques et les Sévériens. Dans son grand ouvrage sur les écrits gnostiques coptes l'auteur avait précisé davantage ses vues. C'est là qu'il avait substitué la rubrique « gnostiques » à celles d'Ophites (p. 560). Nos documents provenaient de ces « gnostiques » tels que M. Schmidt les reconstituait. Il croyait même pouvoir désigner dans ce vaste groupe la sous-secte dont avait émané cette littérature. C'étaient les Sévériens (p. 582 et 596). On verra dans la dernière partie de cet ouvrage que nous considérons comme purement fictive la rubrique soit d'Ophites, soit de Gnostiques, que nous distinguons en plusieurs groupes indépendants les sectes que l'on englobe sous ces titres, et que, par conséquent, sur ce point nous faisons abstraction de la tradition ecclésiastique que M. Schmidt croit devoir encore respecter.

important de savoir exactement de quel nom elle s'appelait. Il n'y a aucun inconvénient à laisser la question ouverte.

On peut en dire autant de la question de lieu. M. Schmidt pense avoir établi que le groupe des « Gnostiques » a eu son berceau en Syrie, que de là certains de ses adeptes ont émigré en Égypte où ils ont fondé des sous-sectes, et enfin qu'une fraction est allée jusqu'à Rome, où elle s'est trouvée en contact avec Plotin vers le milieu du IIIe siècle. Cette reconstruction historique ne laisse pas d'être plausible, mais il est évident qu'elle aussi n'est qu'une hypothèse ; elle n'a pas la valeur d'un fait historique. Ici encore, il y a lieu de se demander s'il importe beaucoup que nous sachions où ont vécu nos gnostiques. Tout ce que l'on sait, c'est que nos documents ont été trouvés en Égypte, que ce sont des traductions en copte d'écrits grecs, que ces écrits émanent évidemment de la même secte. Mais ont-ils été à l'origine composés en Égypte, nul ne le sait. Cela paraît probable, mais quel moyen avons-nous de l'affirmer ? D'ailleurs, du moment que ces documents émanent d'une secte dont l'histoire n'est plus connue, importe-t-il beaucoup de savoir s'ils ont été rédigés à Thèbes ou ailleurs ? Affaire de curiosité, dont on peut sans dommage ajourner la satisfaction.

Il n'en va pas de même de la question de date. Elle est d'importance. Sans doute, nos documents ne représentent pas le gnosticisme du IIIe siècle dans sa totalité, mais seulement l'une des formes du gnosticisme de cette époque. Ils témoignent, cependant, de certaines tendances qui, selon toute probabilité, se retrouvaient dans toutes les sectes gnostiques contemporaines. Or il importe au plus haut point de savoir si ces tendances se manifestaient déjà vers l'an 150, ou si elles ne se sont affirmées avec cette force qu'un siècle plus tard. Qu'il soit prouvé qu'elles appartiennent déjà au temps de Ptolémée et d'Héracléon, et l'idée que l'on se fera du développement général et de l'évolution du gnosticisme différera du tout au tout.

Fort heureusement, cette question de date paraît tranchée.

M. Harnack a placé nos documents au IIIe siècle. M. Schmidt s'est rangé à son opinion. Nous l'adoptons à notre tour. Il nous semble que les raisons qu'en a données l'auteur de la *Dogmengeschichte* sont décisives. Il a montré que les tendances essentielles qu'accusent nos documents ne se conçoivent pas avant le IIIe siècle. On y trouve une façon de comprendre les Écritures qui, d'une part, s'écarte formellement des vues que professaient la plupart des gnostiques au IIe siècle, et d'autre part, on utilise les quatre évangiles et les épîtres pauliniennes, comme si ces livres avaient conquis une autorité canonique reconnue. — On se représente l'origine et le prestige des apôtres, ainsi que le rôle de Jésus, comme on ne le faisait pas encore au IIe siècle. — Ce n'est qu'au siècle suivant que se sont posées, comme dans la *Pistis Sophia*, les questions relatives au sort de ceux qui ont péché après le baptême. — En particulier, ce n'est pas avant ce temps que la doctrine de l'efficace absolue des sacrements s'est fait jour même chez les gnostiques. — Enfin toute la conception du monde suprasensible, de sa hiérarchie, des innombrables entités qui le remplissent, ne commence à poindre chez certains gnostiques qu'à la fin du IIe siècle ; elle suppose un état déjà avancé des spéculations de cette nature. On aurait pu ajouter que, plus le véritable caractère du gnosticisme des fondateurs et de leurs premiers disciples se dégage des ténèbres de la tradition des hérésiologues, et plus nettement ressort la postériorité des conceptions et des tendances dont témoignent nos documents coptes. Ce fait deviendrait encore plus sensible, si l'on considérait avec attention ces tendances et ces conceptions en elles-mêmes. On constaterait sans peine qu'elles n'ont rien de primitif, qu'elles ont déjà la complexité des idées qui ont beaucoup évolué, que pour être bien comprises, il faudrait pouvoir les ramener à leurs formes primitives, si bien que, n'eussions-nous que nos documents coptes, et n'eussions-nous aucune connaissance des systèmes gnostiques du IIe siècle, nous serions amenés à y voir les documents d'un gnosticisme déjà vieilli.

M. Schmidt ne s'est pas contenté d'attribuer les documents coptes au IIIe siècle, il a voulu dater chacun des écrits qui les composent. Il pense avoir établi que de ces écrits le plus ancien est le deuxième du papyrus de Bruce. Il a d'abord placé la composition de cet écrit dans la seconde moitié du IIe siècle. Il a ensuite reconnu la justesse des hésitations qu'a formulées M. Harnack, et que nous partageons (1). M. Schmidt considère les deux livres de *Jeû* et le quatrième livre de la *Pistis Sophia* comme plus anciens que les trois premiers livres de ce dernier document. Même en n'admettant pas que le premier traité du papyrus de Bruce soit identique au livre de *Jeû* mentionné par la *Pistis Sophia*, il nous semble que l'hypothèse de M. Schmidt est fondée. Il a démontré que la métaphysique, — si l'on peut ainsi appeler ces spéculations si peu philosophiques — des écrits qu'il suppose plus anciens, est moins riche et moins développée que celle des premiers livres de la *Pistis Sophia*. Certainement, c'est là une forte présomption en faveur de leur plus grande ancienneté. Sans doute, il se peut que la rédaction de ces différents documents ait été assez rapprochée dans le temps. Au moment où un ou plusieurs gnostiques de la secte composaient des écrits qui devaient dépeindre les mystères, ou donner les talismans et les recettes de salut, il se peut fort bien qu'un autre gnostique, voulant traiter du sort des pécheurs dans l'autre vie, ait été amené par son sujet même à dépeindre le monde suprasensible, à y mettre plus d'ordre, à en peupler les divers compartiments de nouveaux habitants. Il n'en reste pas moins que la spéculation des premiers traités est moins développée que celle du dernier, et qu'à ce titre on doive la considérer comme plus ancienne.

(1) *Chronologie*, II, p. 193. Dans l'introduction de son édition des écrits gnostiques coptes, M. S. retire sa première opinion p. XXVI. Il ne fait pas remonter le deuxième écrit du papyrus de Bruce au delà des premières années du IIIe siècle. Ce qui l'a convaincu, c'est l'étude qu'il a faite des écrits gnostiques coptes encore inédits dont nous attendons toujours la publication. M. S. nous promet de nous donner alors les raisons qui l'ont fait changer d'avis.

CHAPITRE PREMIER

LES ÉCRITS DE LA PISTIS SOPHIA

L'analyse de nos documents coptes offre de grandes difficultés. Elle risque d'être aussi fastidieuse que les écrits eux-mêmes. On ne peut imaginer rien de plus rebutant. Essayons d'en donner une image qui n'omette rien d'essentiel et qui ait cependant quelque relief (1).

(1) On se demande s'il ne vaudrait pas mieux analyser nos écrits des documents coptes dans leur ordre chronologique. Nous ne le pensons pas. Il faudrait d'abord que l'ordre chronologique proposé par M. Schmidt, quoique fort vraisemblable et probablement exact, fût incontestablement établi. Puis il faut songer que si ces écrits traitaient tous du même sujet, si notamment ils exposaient le système d'idées ou la théologie de la secte, il y aurait un grand intérêt à les analyser dans l'ordre de leur succession chronologique. On verrait évoluer pour ainsi dire sous ses yeux la doctrine de ces gnostiques. Mais ils traitent de sujets différents, la plupart de questions pratiques, aucun n'expose en forme la théologie de l'école d'où il est sorti. Dès lors l'ordre d'exposition n'a pas grande importance. Adoptons celui qui déroge le moins aux habitudes du lecteur.

Nous nous sommes également demandé s'il fallait faire une analyse détaillée et servile de nos documents. Nous ne l'avons pas pensé. A ces analyses qui sont comme le décalque du texte, le spécialiste ou l'historien préférera toujours le texte lui-même, surtout lorsqu'il est facilement accessible, comme les nôtres. Pour les autres lecteurs, une analyse minutieusement fidèle risque, surtout quand on a affaire à des écrits comme ceux-ci, de laisser une impression confuse, et par cela même inexacte. On ne discerne pas dans la grisaille qu'on vous sert l'essentiel de l'accessoire. Il est préférable de donner, si possible, une analyse qui mette en pleine lumière les traits saillants du document, et qui laisse ainsi dans l'esprit une image précise et vivante. En réalité, on sera de cette façon soi-même plus près de la vérité historique, et le lecteur en retiendra une impression plus vive.

Onze ans se sont passés depuis la résurrection. Le ressuscité n'a pas cessé d'instruire ses disciples, cependant il ne leur a pas encore communiqué les suprêmes révélations. Ils ignorent tout ce qui est par delà le premier mystère. Ils sont sur le mont des Oliviers; ils se réjouissent d'avoir reçu, comme ils se le figurent, la plénitude des révélations. Or voici qu'une lumière « qu'on ne pouvait mesurer », se pose sur Jésus et l'enveloppe. Puis Jésus s'envole et monte au ciel. Ce fut le signal d'une perturbation profonde de l'Univers depuis la terre jusqu'au monde des aeons. Les disciples tremblent et pleurent. Le lendemain, à la neuvième heure, le ciel s'ouvre; Jésus, resplendissant de lumière, en descend. Il calme ses disciples en leur disant : c'est moi. Puis, sur leur prière, il retire en lui-même la lumière qui les éblouit. Il leur déclare que maintenant il va leur parler sans réticence, non plus en paraboles, mais ouvertement. Il se met à leur raconter ce qui s'est passé. Avant de descendre sur la terre, Jésus avait déposé son « vêtement de lumière » dans le vingt-quatrième et dernier mystère. Or, étant assis à part sur le mont des oliviers, il songeait qu'il avait accompli sa tâche, et que l'heure était venue que son vêtement lui fût rendu. A ce moment la lumière céleste l'enveloppa (1). Le vêtement était là. Les envoyés qui l'avaient

(1) Ici se place une digression, (*Pistis Sophia* 11 à 15, ch. 7 et 8, éd. Schmidt). Jésus raconte qu'au commencement, lorsqu'il descendait des régions supérieures, il avait pris aux « douze sauveurs du trésor de lumière » douze vertus ou forces; il les avait mises dans le sein des mères des apôtres. Ce sont ces forces qui les constituent apôtres. De même il avait reçu de « Iao » une force qu'il avait déposée en Élisabeth, et il avait pris l'âme d'Élie, et c'est de ces éléments que fut formé Jean Baptiste. Enfin il était apparu à Marie sous la forme de Gabriel, et il avait déposé en elle la force ou vertu qu'il avait reçue de « Barbélo », et à la place de l'âme une force qu'il avait recueillie de « Sabaoth ». On le voit, c'est l'idée de la préexistence exploitée dans le but de rehausser le prestige des apôtres. Cette conception se rattache à celle du πνεῦμα qui confère à une élite de chrétiens leur qualité de πνευματικοί. Conception qui apparaît dès la première heure chez les gnostiques. Ce qui est divin en l'homme a nécessairement son origine dans les régions supérieures, et a dû être implanté dès la naissance. Tout autre est l'origine des ψυχαί. Sur ce point, voyez dans notre document le très curieux passage ch. 36 et suiv. (Sch., 25).

apporté célèbrent les incomparables vertus de ce vêtement (1). Jésus le reconnaît et s'en revêt. Puis il raconte aux disciples, qu'ainsi revêtu du manteau de lumière, il a traversé le monde suprasensible; il est monté de « sphère en sphère » ; grâce au vêtement de lumière, les « portes » se sont ouvertes, les « voiles » se sont écartés ; les archontes préposés à la garde des « lieux » se sont troublés; ils se sont prosternés et l'ont adoré ; ils ont entonné des hymnes. Il est finalement arrivé au lieu où règnent les « archontes » hostiles, les « tyrans », dont le prince est Adamas. Ils sont les maîtres du destin (εἱμαρμένη). Ils ont formé les âmes des êtres vivants et les ont assujetties. Les devins, les astrologues, les magiciens sont les interprètes de la fatalité que les démons font peser sur le monde. Jésus a brisé leur puissance ; il les a dépouillés de la troisième partie de leur force; il a bouleversé l'ordre de leur destin ; les astrologues et les devins ne peuvent plus le connaître que par un effet du hasard. Du coup les âmes sont délivrées. Il devient possible de les sauver. Sans cette intervention de Jésus, leur perte était irrévocable (2). Tout ce passage suppose l'idée d'une savante hié-

(1) Dans le texte latin de Schwartze (16) il semble qu'il y ait une lacune. On ne mentionne pas ceux qui ont apporté le vêtement, et sans transition ils invoquent Jésus : *veni ad nos* etc. La traduction de Schmidt est plus claire, mais on ne sait où finit l'interprétation des mots cabalistique et où commence l'invocation des envoyés célestes (ch. 10).

(2) L'astrologie et l'idée du destin, εἱμαρμένη, qui en résultait ont au Ier siècle de l'ère chrétienne une grande importance. On les trouve partout. Les *astronomiques* de Manilius, dont M. P. Monceaux a fait l'étude dans son livre sur les *Africains*, 1894, et le *De fato* dit de Plutarque montrent que ces idées avaient cours aussi bien chez les philosophes et les lettrés que chez le simple peuple. Le fragment du Commentaire d'Origène sur la Genèse, qui traite de l'influence des astres sur la destinée des hommes, prouve que chez les chrétiens on en était fort préoccupé. Le passage de la *Pistis Sophia* que nous venons d'analyser trahit chez les gnostiques une véritable inquiétude au sujet de la εἱμαρμένη et de l'influence des astres. C'est dans les *Excerpta Theodoti* que pour la première fois, à notre connaissance, ces préoccupations se font jour chez les gnostiques. Il y a une différence importante entre ce que ce document dit de la εἱμαρμένη et ce qu'on lit dans la *Pistis Sophia*. D'après les Extraits, on n'échappe à la εἱμαρμένη et aux archontes qui y sont préposés que par le baptême (μέχρι τοῦ βαπτίσματος οὖν ἡ εἱμαρμένη, φασίν, ἀληθής, μετὰ δὲ

rarchie des entités suprasensibles. L'auteur conçoit le monde invisible comme divisé et subdivisé en une série de compartiments séparés les uns des autres par des voiles et des portes. Des gardiens veillent à ce que nul n'y entre sans en avoir le droit. Notre gnostique connaît les noms de tous les compartiments, ainsi que les titres des gardiens et des maîtres qui y demeurent. Il n'a pas écrit son livre pour dépeindre le monde suprasensible, mais il nous le révèle à propos des oracles qu'il met dans la bouche de Jésus.

Jésus arrive au treizième aeon. C'est là que Pistis Sophia avait d'abord séjourné. C'était son lieu. Elle est maintenant au-dessous du treizième aeon dans le chaos ou région des ténèbres. Là-dessus commence l'histoire de Pistis Sophia qui se prolongera jusqu'au 181e paragraphe (Sch., 83). Jésus raconte à ses disciples la chute de Pistis Sophia, ses tribulations et ses souffrances dans le chaos, et enfin sa laborieuse délivrance. L'auteur s'est efforcé de varier son récit et de le relever par divers épisodes. Il n'a pas réussi à éviter la monotonie. Elle est due à l'extrême pauvreté de son imagination et à la pénurie de sa faculté d'invention.

Pistis Sophia a voulu s'élever jusqu'à la suprême lumière et dépasser ainsi les aeons qui étaient au-dessus d'elle (1). Grande est l'irritation des douze aeons, lorsqu'ils s'en aperçoivent. L'archonte méchant et hostile qui doit la punir entre en scène. Il a nom l' « audacieux » ou le « superbe ». Il projette de son sein une « force à face de lion » qu'on appelle Ialdabaoth. Celui-ci tend un piège à Pistis Sophia. Il fait miroiter devant elle une fausse lumière qu'elle prend

τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι, 78). D'après la *Pistis Sophia*, Jésus a brisé la εἱμαρμένη au profit de toutes les âmes (mutavi eorum viam in salutem animarum omnium, 33). Voir sur ce sujet, P. Wendland, *Die Hellenistisch-römische Kultur*, p. 81.

(1) Cette raison est donnée à plusieurs reprises, § 44 (Sch., 30) : odio habuerunt eam hi... quoniam voluit ire in altitudinem ut esset supra eos, 49 (Sch., 32,9), 78 (Sch., 46), 137 (Sch., 66) Es geschah nun darnach, da blickte aus den zwölf Æonen Adamas, der Tyrann heraus, welcher auch der Pistis Sophia zürnte weil sie zu gehen wünschte zum Lichte der Lichter.

pour celle qu'elle convoite. Elle sort de son lieu dans le 13e aeon, et monte vers les douze aeons. Sa chute se consomme ; elle est précipitée dans le chaos.

Ses tribulations commencent. Tantôt l' « Audacieux » lui-même, tantôt *Adamas* qui paraît identique à celui-ci, tantôt diverses forces émanées de l'Audacieux, la force à face de lion, la force à face de serpent, la force à face de basilic, le dragon, des « forces obscures et très dures », une légion d'autres forces, tour à tour la tourmentent. Ces entités hostiles voudraient lui enlever la portion de lumière qu'elle possède. Elles y parviennent. Elles la tourmenteront jusqu'à la fin. Chaque fois qu'elle reçoit quelque soulagement, elles reviennent à la charge. L'assaut devient plus violent encore à chaque étape de sa délivrance. Elles ne cesseront de harceler Pistis Sophia, que lorsqu'à la fin Jésus les dépouillera entièrement de leur lumière.

La délivrance de Pistis Sophia ne s'opère qu'après mainte péripétie. Avant qu'elle obtienne le moindre soulagement, il faut qu'elle entonne successivement douze hymnes de pénitence puisqu'elle a offensé les douze aeons (1). Un treizième expiera la faute d'avoir abandonné le treizième aeon. Jésus a pitié d'elle. Tantôt il entreprend spontanément de la soulager ; il lui envoie une force qui la conduit dans une partie plus « spacieuse » du chaos ; tantôt il dépouille ses adversaires d'un « tiers de leur lumière ». Mais la vraie délivrance ne commence que sur l'ordre du « premier mystère » ou Père. Alors Jésus ordonne à Gabriel et à Michel de la porter sur leurs mains pour qu'aucune partie d'elle-même n'effleure les ténèbres. On la conduit hors du chaos en un lieu au-dessous du 13e aeon. Jésus la munit de quoi résister à ses adversaires. Il lui annonce que sa délivrance complète n'aura lieu qu'après trois temps, qu'elle aura un dernier assaut à subir, mais qu'elle n'aura qu'à l'implorer pour qu'il vienne.

(1) Sa vraie délivrance ne commence qu'après qu'elle a entonné le 13e hymne de pénitence, 115 (Sch., 59).

Ces diverses péripéties de la délivrance sont coupées par des hymnes plus courts que les premiers et qui expriment la reconnaissance et la foi de Pistis Sophia. Enfin, au temps marqué, après les dernières menaces d'Adamas et de ses acolytes, Jésus vient, il dépouille les archontes de toute leur lumière, il conduit Pistis Sophia à sa place, parmi « ses sœurs invisibles », dans le 13e aeon. Elle chante une dernière fois sa reconnaissance et sa joie.

Nos gnostiques ont évidemment emprunté à Valentin l'idée de ce roman métaphysique. C'est le mythe de Sophia sous une autre forme. Mais qu'en ont-ils fait? Dans le système de Valentin, ce mythe symbolisait une conception d'une grande beauté philosophique. Sophia succombe à la curiosité de savoir. Elle aspire à connaître le Père. Connaissance qui dépassait les bornes de sa nature. A vouloir les franchir, elle risquait de se perdre et de s'anéantir. Tandis que les autres aeons se résignent à ignorer ce qui les surpasse, elle s'abandonne à son désir et consomme sa chute. Pensée profonde dont toute trace a disparu dans l'histoire de Pistis Sophia. Elle a voulu s'élever au-dessus des autres aeons. Voilà sa faute. Dans la spéculation de Valentin, les aeons ont failli suivre l'exemple de Sophia; ils s'agitent un moment, ils se troublent. L'idée, c'est que l'ordre est nécessaire à l'équilibre. Le désordre quelque part pourrait jeter même le monde supérieur dans la perturbation. Ici les aeons s'irritent simplement parce que Pistis Sophia veut usurper une prééminence qui ne lui appartient pas. Une dernière déformation du mythe de Valentin accuse encore davantage la puérilité des conceptions de nos gnostiques. Pistis Sophia est en butte aux persécutions des mauvais archontes. Qu'on ait inventé ou qu'on ait emprunté les noms dont on les affuble, le caractère enfantin de ces imaginations, « l'audacieux », « Jaldabaoth », « la force à face de lion », « la force à face de serpent », etc., fait péniblement contraste avec le caractère tout philosophique du mythe de Valentin.

Dans l'histoire de Pistis Sophia, le récit de ses tribula-

tions se complète par les hymnes qu'elle fait monter du chaos vers la lumière. Il y en a treize que Jésus récite à ses disciples. Chaque fois qu'il en récite un, il invite celui des disciples qui se sent inspiré d'en donner l'explication. Le plus souvent, c'est une des saintes femmes, Marie ou Salomé, quelquefois Pierre, André, Matthieu, Philippe, qui prend la parole. L'interprétation de l'hymne de Pistis Sophia consiste en la récitation d'un psaume de pénitence ou de supplication, parfois en une de ces odes de Salomon dont on vient de retrouver la version syriaque. Ce psaume ou cette ode offre des analogies manifestes avec l'hymne de Pistis Sophia.

L'intention de l'auteur gnostique n'est pas douteuse. En rapprochant ainsi d'un texte biblique l'hymne qu'il met dans la bouche de l'héroïne de son écrit, il pense lui conférer plus de prestige. L'hymne s'appuie sur l'autorité d'un texte sacré. Le simple lecteur ne peut manquer d'être frappé de retrouver dans l'antique psaume les expressions mêmes de l'hymne gnostique. Ce qui donne à l'autorité biblique sur laquelle on s'appuie encore plus de poids, c'est qu'on l'identifie avec l'inspiration de Jésus lui-même. Les saintes femmes et les disciples ont soin de dire que c'est Jésus, *vis tua*, sa vertu divine qui a inspiré, sinon dicté le psaume qu'ils citent.

Voilà une manière de comprendre et d'envisager l'Ancien Testament qui n'est pas habituelle aux gnostiques. Au IIe siècle, les marcionites le répudient sans réserve ; ils le considèrent comme l'œuvre du Démiurge, quelques-uns des disciples de Marcion en attribuent la paternité au diable. Même les plus modérés des gnostiques de ce temps sont fort éloignés de voir dans l'Ancien Testament un livre d'origine divine. Ptolémée y fait des distinctions qui réduisent à peu de chose la part qui en revient à l'inspiration de Dieu. Personne à notre connaissance, parmi les gnostiques, ne s'avise alors de reconnaître dans une partie quelconque de l'Ancien Testament l'inspiration de Jésus lui-même ou du Logos qui s'incarnera en lui. C'est là une idée qui n'appar-

tient qu'aux chrétiens de la grande église. N'est-il pas curieux de la retrouver sous une forme un peu différente dans la *Pistis Sophia* ? M. Harnack a bien raison d'y voir un trait qui rapproche nos gnostiques de l'Église.

Si l'intention de notre auteur gnostique est manifeste, le procédé littéraire qu'il emploie pour la réaliser n'est pas moins évident. Il est d'une déconcertante naïveté. L'auteur a choisi les psaumes et les odes qui lui paraissaient exprimer avec le plus de force des sentiments de contrition et d'extrême détresse. Puis il a calqué sur ces psaumes l'hymne qu'il voulait faire passer pour celui de Pistis Sophia. Quelques traits bien appropriés à la situation de Pistis Sophia, ou quelques expressions de couleur gnostique lui ont suffi pour donner à l'hymne la physionomie qui convenait. Il faut avouer que l'auteur ne s'est pas mis en frais d'invention ; il n'a pas fait preuve de beaucoup d'originalité. Sa candeur a escompté la simplicité de ses lecteurs. D'ailleurs, son exégèse témoigne de la même impéritie. Il en a donné un spécimen à la fin de son premier livre. Il propose, par l'entremise de ses personnages, diverses interprétations d'un passage du 84e psaume. Elles sont toutes également puériles. L'allégorie qu'il pratique montre qu'il n'a aucune connaissance des grands allégoristes, ni de leur méthode. Il est curieux de constater que notre gnostique ne cite guère que l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est la seule autorité qu'il allègue. A ce point de vue, il fait contraste avec les gnostiques des *Philosophumena*. Ceux-ci, notamment le Naassène, le Pérate, le Séthien mêlent sans distinction les mythes grecs, phéniciens, phrygiens ou babyloniens aux récits bibliques. A leurs yeux, ils ont tous la même valeur. Impossible de pousser plus loin le syncrétisme. Comparés à ceux-ci, nos gnostiques coptes sont la sobriété même ; jamais ils ne vont chercher un oracle ou une autorité en dehors des Écritures. On les traite souvent de syncrétistes. Leur syncrétisme est fort relatif. D'où vient donc qu'on a pu l'attribuer à nos gnostiques ? Simplement parce que, dans

leurs interminables listes d'entités célestes, se rencontrent des noms d'origine grecque avec d'autres d'origine ou de forme sémitique. Le syncrétisme est dans la forme, il n'est pas dans les idées.

On est tenté au premier abord de supposer que nos gnostiques se sont montrés plus sobres que ceux des *Philosophumena*, parce que l'intérêt de la propagande l'exigeait. Il ne fallait pas effaroucher les simples fidèles qu'on voulait attirer. Autre en est la raison, pensons-nous. Ils ne citent que les Écritures, parce qu'ils ne connaissent rien d'autre. Les gnostiques des *Philosophumena* sont des savants comparés à ceux-ci. Ils ont quelque teinture de philosophie. Nos gnostiques coptes en sont complètement dépourvus. La différence de culture entre ceux-ci et ceux-là est considérable. Les premiers en ont assez pour être syncrétistes ; leur ignorance a préservé nos gnostiques coptes des mêmes divagations. Ce seul trait prouve assez que les uns et les autres n'ont pas la même origine.

L'histoire de Sophia est achevée. On passe sans transition à un tout autre sujet. Le corps de notre ouvrage gnostique y est consacré (1). Toute cette partie forme un tout qui se distingue très nettement et de ce qui précède et de ce qui suit. Quoique la mise en scène ne diffère pas de celle du reste de l'ouvrage, et que les conceptions comme le style soient les mêmes, nous n'hésitons pas à y voir un deuxième

(1) D'après nous, cet écrit commence au ch. 182 (S. 83) et s'étend jusqu'au IVe livre. C'est la division que déjà M. Liechtenhan a proposée. Voir *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1901, p. 237 et la note à la page 239. Comme lui, nous estimons qu'il n'y a pas lieu de tenir compte de la division actuelle en livres. Elle ne rime à rien. D'une part, l'histoire de Pistis Sophia continue au-delà du premier livre, ch. 126 (S. 63). Jean ajoute son interprétation du psaume 84 à celles qui ont été données à la fin du Ier livre. D'autre part, au IIIe livre, ch. 254 (S. 102), on a la suite de ce qui précède. Jésus, après l'interruption intempestive d'André, reprend au ch. 254 le thème du ch. 250 du IIe livre ; il continue à dire aux disciples ce qu'ils prêcheront, et cela dans les mêmes termes. Évidemment la première page du IIIe livre (253) est un feuillet qui n'est pas à sa place. Dans son édition, M. Schmidt la met sous la rubrique : Schluss eines verlorengegangenen Buches.

écrit que l'on a ajouté à l'histoire de la chute et du relèvement de Pistis Sophia (1). Nous hésitons d'autant moins que l'on a cru depuis longtemps pouvoir identifier cette partie de notre recueil avec l'ouvrage gnostique perdu, intitulé *les Petites interrogations de Marie* (2). De fait, dans cette partie de la *Pistis Sophia*, plus que dans le reste du livre, c'est elle qui pose des questions au Sauveur. Il ne faut pas s'étonner que l'auteur ait composé un écrit qui ressemble à tel point aux autres écrits dont nous le distinguons, et qui n'en diffère que par le sujet qu'il traite. Les écrits anonymes des *Philosophumena* n'offrent-ils pas le même phénomène? Dans

(1) M. Schmidt (*Koptisch-gnostische Schriften*, I, introd. XVI), tout en reconnaissant que cette partie de la *Pistis Sophia* traite d'un autre sujet, n'admet, ni qu'elle forme un écrit à part, ni qu'elle émane d'un auteur qui ne serait pas celui de l'histoire de Pistis Sophia. La raison qu'il donne ne nous paraît pas très probante. La première question de Marie, ch. 183 (S. 83), est relative aux 24 ἀόρατοι dont il est question dans l'histoire de Pistis Sophia. Il existe donc une relation étroite entre ces deux parties de l'ouvrage. Mais s'il est vrai, comme S. lui-même le suppose avec raison, que dans ces deux parties de la *Pistis Sophia* ont été utilisés des écrits plus anciens, ne se pourrait-il pas que l'allusion visât plutôt l'un de ces écrits que l'histoire de Pistis Sophia? Elle pourrait aussi se rapporter à un commencement de l'écrit qui serait perdu. Quoi qu'il en soit, il semble certain qu'il y avait dans la bibliothèque de la secte un écrit quelconque qui exposait en détail toute la théorie du monde suprasensible avec sa hiérarchie d'entités transcendantes. Cet écrit paraît avoir été utilisé aussi bien par l'auteur du deuxième traité de la *Pistis Sophia* que par celui du premier. De là les ressemblances que l'on constate. Nous persistons donc à croire que l'hypothèse que nous avons adoptée explique le mieux les rapports réciproques des deux premières parties de la *Pistis Sophia*.

(2) Dans Épiph. XXVI, 8, mention est faite de deux écrits dont l'un est intitulé *les Grandes interrogations de Marie*, l'autre *les Petites interrogations*. Renan identifiait la *Pistis Sophia* avec les *Petites interrogations*. M. Harnack de son côté arrivait à la même conclusion, *T. u. Unter.* VII, 2, p. 107. Cette opinion, il la maintient dans son *Histoire de l'anc. littér. chrét.*, I, p. 172, M. Liechtenhan, article cité, p. 240, a contesté cette opinion. Dans sa *Chronologie*, II, 194, note, M. H. la maintient encore. M. Schmidt l'avait d'abord admise, *Gnost. Schriften*, 1892, p. 597. Dans l'introduction de son édition (XVIII) il l'abandonne. Ce changement d'opinion ne nous paraît pas heureux. On fait dire à Épiphane plus qu'il n'a réellement dit. Son texte n'implique nullement que les *Petites interrogations* étaient d'un caractère obscène. Voir sur ce point les lumineuses remarques de M. Harnack dans sa *Chronologie*.

ces diverses écoles des épigones, lorsqu'on avait trouvé un cadre et une forme d'écrit, on les reproduisait volontiers quel que fût le sujet qu'on se proposât de traiter. C'était le moule littéraire convenu et en usage dans la secte.

Dans cet écrit que nous détachons de la *Pistis Sophia*, l'auteur traite du sort des âmes après la mort. Il nous révèle ce qu'il adviendra aux différentes catégories d'hommes, les privilèges et les joies qui attendent les uns, les peines et les tourments qui accableront les autres. Il insiste principalement sur les conditions qui permettent d'échapper au sort de ces derniers ; il fait connaître les moyens efficaces de salut qui ont été mis à la disposition des pécheurs. En somme, c'est la rédemption des âmes qui le préoccupe. On pourrait s'y tromper à première vue. On serait facilement porté à croire que l'auteur a voulu nous révéler le monde suprasensible, les entités qui le remplissent, leur hiérarchie, leurs titres et leurs prérogatives. Ce serait une erreur. Ce n'est pas là son sujet. Partout, il suppose que le lecteur connaît le monde transcendant dont il nomme les habitants ; il mentionne ceux-ci à l'occasion de telle affirmation de Jésus sans même les présenter ; son tableau de l'invisible, monde supérieur ou monde inférieur, est tout à fait fragmentaire ; les traits en sont partout épars dans son livre. Il a fallu la patience et la sagacité de M. C. Schmidt pour reconstituer le tableau lui-même. Köstlin avait déjà fort bien senti que la *Pistis Sophia* supposait des écrits plus anciens, et n'était qu'une épave de toute une littérature. Ce qui est certain, c'est que notre écrit suppose tout un enseignement plus théorique portant sur le monde transcendant, sa constitution, la hiérarchie des esprits qui le peuplent. Que cet enseignement ait été oral ou écrit, nous l'ignorons. Peu importe d'ailleurs. L'essentiel est de ne pas prendre notre auteur pour ce qu'il n'est pas. Ce n'est pas un théoricien, ni un pur spéculatif. C'est une âme pieuse que hante la question du sort des âmes dans l'au-delà. Au fond, il voudrait qu'elles fussent toutes finalement sauvées. Il est uni-

versaliste de tendance. Dans un passage fort curieux, il représente Jésus mettant Pierre à l'épreuve pour voir s'il est miséricordieux. Une femme qui a reçu de Jésus les trois baptêmes n'a rien fait qui fût digne de cette grâce. Le Sauveur ordonne à Pierre d'accomplir le « mystère qui retranche les âmes de l'héritage de lumière ». Pierre intercède pour elle. Jésus approuve (ch. 312, Sch. 122). Notre gnostique voudrait savoir ce qu'il adviendra des justes qui n'ont point connu la vérité, des pécheurs qui se repentent, des parents et des amis pour lesquels on n'a pas cessé de prier, mais qui sont restés impénitents. Il recherche avec angoisse quels sont les cas qu'on doive prononcer désespérés. Il croit avoir trouvé la réponse à toutes ces questions qui l'étreignent. Il est persuadé qu'il en a reçu la révélation. Il est peut-être « prophète » dans la secte. Selon l'habitude des prophètes-écrivains de son groupe qui l'ont précédé, il suppose que c'est Jésus lui-même, après la résurrection, qui donne à ses disciples ces consolantes révélations. De là son livre, informe et mal composé, mais infiniment réconfortant pour les cœurs angoissés, comme le sien.

Cet écrit se divise aisément en quatre parties. Dans la première (ch. 182-249, S. 83-100), il s'agit du sort des âmes privilégiées. Ce sont les apôtres, les saintes femmes et les âmes sœurs de ceux-ci, les πνευματικοί. L'auteur nous révèle ensuite le sort qui est réservé aux autres âmes, notamment à celles qui se repentent de leurs péchés (250-297, S. 100-114). Il s'agit des ψυχικοί. Ici se place une troisième partie qui traite des mystères et de leur efficace (298-319, S. 115-125). Vient une dernière partie qui nous dépeint le sort des damnés. Ceux-ci sont naturellement les ὑλικοί.

Nulle part, dans cet écrit, il n'est fait expressément mention de la triple division de l'humanité, en spirituels, psychiques et hyliques, mais l'analyse même que nous allons en faire montrera qu'elle y est présupposée.

Jésus révèle à ses disciples ce qui leur adviendra à la consommation des temps. Il leur sera donné de monter de

sphère en sphère, de franchir tous les compartiments du monde invisible, de se livrer passage à travers tous les « voiles » jusqu'à la lumière infinie. Jésus leur fait la description de cette ascension. Il est ainsi amené à énumérer dans leur ordre les puissances, vertus et archontes, qui se succèdent en une longue hiérarchie qui monte vers le Père inaccessible. Sa description n'est intelligible que pour ceux qui connaissent déjà l'organisation de ce ciel gnostique et ses habitants. L'auteur ne s'exprime pas comme s'il révélait ces choses pour la première fois. Il suppose manifestement qu'elles sont déjà connues. Malgré son ampleur, cette description est accessoire.

L'un des privilèges dont jouiront les âmes élues dans l'au-delà, c'est qu'elles posséderont toute la gnose. L'auteur, en une longue énumération des connaissances, nous apprend en quoi consiste cette gnose (206-216, S. 91-93). On n'imagine rien de plus puéril. La gnose qui est promise aux disciples consistera à savoir pourquoi ont été créés la lumière et les ténèbres, le chaos, les trésors de lumière, les impies, les bons, les émanations de lumière, le péché, les baptêmes, la colère, le blasphème, l'injure, l'adultère, la pureté, la superbe, le rire, la médisance, l'obéissance et l'humilité, la richesse, l'esclavage; pourquoi existent les reptiles, les bêtes sauvages, le bétail, les pierres précieuses, l'or, l'argent, les plantes, les eaux, l'occident et l'orient, les étoiles, etc. Nous en passons un grand nombre! A ces âmes, en particulier, est réservée la connaissance du premier mystère.

Les âmes élues auront dans le monde transcendant les premières places. Elles seront anges, archanges, rois et dieux. C'est ce que Jésus répète, non sans indignation, à André qui n'avait pas compris. Il faut l'intervention des autres disciples pour qu'il obtienne le pardon de Jésus (247, 252, S. 100). Aux apôtres et aux saintes femmes seront associées d'autres âmes. Ce sont celles des parfaits ascètes qui ont entièrement renoncé au monde, à ses soucis, à la matière.

A ceux-ci comme aux apôtres appartiendra le « mystère de l'Ineffable ». « En vérité, je vous dis que ce mystère est à « vous et à tout homme qui vous obéira en renonçant à ce « monde tout entier et à toute la matière qu'il contient, ainsi « qu'à tous les soucis de ce siècle » (ch. 217, Sch. 95). Affirmation qui dans le reste de cette première partie revient à satiété.

Jésus n'oublie aucun des privilèges des âmes élues. Il ne se contente pas d'annoncer ce qui leur adviendra à la consommation des temps, il révèle à ses disciples ce qui les attend à la mort. Lorsque l'âme privilégiée quittera le corps, elle deviendra toute lumineuse ; elle sera un rayon de la lumière céleste. Telle elle apparaîtra aux « assesseurs » de la « vierge de lumière » dont c'est la fonction de juger les âmes. A cette vue, ils reculeront ; ils n'oseront s'emparer d'elle, et elle « s'envolera vers les hauteurs ». Aucune puissance ne pourra l'arrêter.

Pour faire partie de cette compagnie apostolique, et avoir part à ses privilèges, il faut avoir entièrement renoncé au monde et à la chair. La plus rigoureuse chasteté est de mise. C'est leur ascétisme qui vaudra à Marie-Madeleine et à Jean une prééminence même parmi les apôtres. « Maria Magdalena et Johannes παρθένος erunt praestantissimi inter meos μαθητάς omnes » (231, S. 96).

Dans un long passage, l'auteur énumère les gloires des âmes élues. Bien qu'encore dans le monde, l'homme « qui « a reçu le mystère de l'Ineffable » est supérieur aux anges, aux archanges, à toutes les puissances célestes, à toutes les « émanations du trésor de lumière ». Il régnera avec Jésus ; il sera « roi, dans la lumière », il s'identifiera avec Jésus. « Cet homme est moi, et je suis cet homme..... Tous ceux « qui recevront les mystères dans l'Ineffable seront rois « avec moi ; ils s'assoiront à ma droite et à ma gauche dans « mon royaume, et ces hommes sont moi et je suis eux » (ch. 230, Schm. 96).

A partir du ch. 250 (S. 100), il ne s'agit plus des disciples

et des hommes qui, à leur exemple, ont entièrement renoncé au monde ; il s'agit du reste de l'humanité, de sa rédemption et de son sort. Jésus commence par déclarer que les hommes sont tous « matériels », et que s'il ne leur avait pas apporté les « mystères qui purifient », ils eussent péri. Il apprend ensuite aux disciples quelle sera leur mission auprès des hommes. Ils auront d'abord à leur prêcher le renoncement au monde, à ses soucis, à la matière qui le compose, à divers vices et passions. Dans un passage qui veut être précis, Jésus énumère une longue série de défaillances morales auxquelles les hommes seront invités à renoncer. Énumération faite d'après le procédé dont use l'auteur dans son catalogue des connaissances promises aux disciples. C'est dire qu'elle est aussi artificielle que possible. Les apôtres n'auront pas seulement à prêcher les hommes, ils auront à les initier aux mystères (1). Il y en a trois qu'ils auront à administrer successivement. Comme il était naturel, les disciples désirent savoir à quelles conditions ils conféreront les mystères; il leur faut des instructions pour les cas individuels. Qu'adviendra-t-il par exemple d'un homme qui a été juste, mais qui meurt sans avoir reçu les mystères ? Dans quelle mesure faudra-t-il remettre leurs péchés aux initiés qui sont tombés, mais qui se sont repentis ? Qu'arrivera-t-il à un frère ou à une sœur pour lesquels on a beaucoup prié, mais qui sont morts avant de s'être repentis ? Quel sera le sort d'un homme qui a reçu les trois mystères, et qui néanmoins est tombé ? C'est ainsi que Marie principalement passe en revue tous les cas particuliers qui pourront se présenter, et sollicite les instructions de Jésus. On voit à quel point ces sortes de questions préoccupaient, embarrassaient nos gnostiques.

Dans ses réponses, Jésus proclame un principe que l'auteur considère évidemment comme essentiel. Le pardon doit s'étendre aussi loin que possible. Jésus avait autrefois dit

(1) Ch. 259 (S. 102); 280 (S. 111).

aux disciples de pardonner jusqu'à « septante fois sept fois ». Ce n'est pas encore assez. Pourvu que le pécheur se repente, il faut lui pardonner. « Maintenant donc pardonnez-lui sou- « ventefois et accordez-lui chaque fois les mystères qui sont « dans le premier endroit, celui du dehors » (1). Visiblement Jésus répugne à déclarer certains cas désespérés. Assurément un homme qui tromperait les apôtres ne pourrait prétendre au salut (273, 274, Sch., 107) ou encore un homme qui, ayant reçu les trois mystères, pécherait ensuite, ne pourrait être admis à la repentance. Il sera jeté dans les ténèbres du dehors (268, 269, Sch., 105).

Toutes ces réponses de Jésus sont dûment confirmées par des paroles des évangiles. Lorsqu'il était sur la terre, le Sauveur proclamait d'avance, en des sentences dont le sens échappait alors aux disciples, les déclarations qu'il leur fait maintenant. A ces attestations scripturaires, Marie ajoute ce que l'auteur appelle des « pensées ». Ce sont de subtiles exégèses de certaines paroles évangéliques au sens prophétique. Il y en a quatre plus spéciales qui sont comme la conclusion de cette partie (293-296, Sch., 113, 114) (2).

Ce que l'on peut appeler la troisième partie de notre écrit s'ouvre par une question de Marie. Elle demande comment les « mystères des baptêmes » procurent la rémission des péchés. C'est en effet des mystères, de l'efficace qui leur est propre, en un mot de leur vertu rédemptrice qu'il est question dans cette partie (298-319, Sch., 115-125). L'auteur a fait, dans les pages précédentes, plus d'une allusion aux mystères et à leur pouvoir (3). Ce n'était qu'en passant ; il va maintenant en traiter à fond.

Qu'est-ce qu'il entend par ces mystères ? Ce sont les dif-

(1) 265, S. 104.

(2) Nous avons, dans notre analyse, délibérément laissé de côté les digressions et les épisodes qui coupent ici et là le récit. Certaines mériteraient d'être notées, ainsi l'idée que l'auteur se fait du règne de mille ans, 243, S. 99. ou du don de guérison que doivent se réserver les apôtres, 280, 281, S. 111.

(3) Voir ch. 260, S. 102 ; 277-279, S. 109, 110.

férents rites de l'église gnostique dont il fait partie. Ils tiennent tous du baptême, mais ils ont reçu des amplifications liturgiques qui en font d'imposantes cérémonies. L'auteur ne décrit pas ici ces rites ; nous les retrouverons ailleurs. Ces mystères ont la vertu de procurer le pardon des péchés à ceux qui y ont participé (299, Sch., 115). Ils effacent même les fautes que l'on a commises après une première initiation. Dans un passage fort curieux, l'auteur tente d'expliquer par quel mode d'opération le rite purifie le pécheur de son péché. Lorsqu'un homme reçoit « les mystères du baptême », — ce sont les premiers — le mystère, dit-il, se transforme en un feu très vif. Feu conscient, destiné à consumer les péchés. Il pénètre dans l'homme, et installé à l'intérieur, il « dévore tous les péchés qu'y avait implantés *l'esprit rival* ». Il a donc le pouvoir de purifier l'âme, fût-ce d'un péché que l'on n'avait pu repousser. Le mystère a même une action sur le corps, « introit quoque in σῶμα in occulto » (300, Sch. 115). C'est déjà l'idée sacramentelle. L'acte cérémoniel a une vertu en soi. Le rite opère par lui-même. Les gestes et les formules liturgiques ont une répercussion magique sur les âmes !

Ces mystères ou cérémonies sacramentelles étaient nombreux et divers. Les premiers consistaient en différents baptêmes. Il paraît y en avoir eu trois. L'efficace de ces baptêmes consistait à effacer les péchés et les souillures de la vie passée. Pour être assuré du pardon des fautes que l'on pourrait commettre après avoir reçu le baptême, des mystères d'ordre supérieur étaient nécessaires. Il y avait ceux des « trois lieux » (χωρήματα), « le premier mystère du premier mystère », enfin « le mystère de l'Ineffable ». Ces mystères avaient une vertu presque illimitée. Les questions de Marie dans cette partie de notre écrit ont précisément pour but de soumettre les différents cas à Jésus, et de lui demander ce que l'on peut attendre des mystères dans chaque cas particulier. Ainsi Marie veut savoir si un homme qui a reçu les trois mystères, et qui succombe au péché, peut être

encore sauvé; si celui qui a cédé au péché, par suite d'une pression du destin est perdu ; s'il faut de nouveau administrer les grands mystères au pécheur repentant ; s'il y a des péchés que seul efface le « Mystère de l'Ineffable » (1).

Les réponses de Jésus à toutes ces questions trahissent le même sentiment que celui que l'on sent percer dans les réponses que le Ressuscité avait déjà données. La miséricorde de Jésus est sans bornes. Il craint même que ses disciples ne soient pas assez miséricordieux. Pour s'en assurer, il met Pierre à l'épreuve. Ici encore, il va jusqu'aux dernières limites de la compassion; il ne spécifie qu'un petit nombre de cas qui entraînent l'exclusion définitive et l'irrémissible condamnation. Un homme pourra retomber dans le péché jusqu'à douze fois après avoir reçu les trois mystères ; il obtiendra le pardon, s'il se repent avant sa mort (305, Sch. 118). Le mystère de l'Ineffable a même une vertu absolue (311, Sch., 121).

Mais l'homme est-il toujours responsable de ses actes? Est-ce que le destin, εἱμαρμένη, ne pèse pas sur lui et ne le contraint pas à faire le mal? L'auteur l'admet. Il hasarde même une explication du phénomène. L'enfant trop faible ne distingue pas encore le bien et le mal. Les différents éléments qui constituent cet enfant se développent, en se nourrissant de ce que leur offre le Cosmos. Son âme, son corps prennent dans la nourriture (*e* τρύφαις κόσμου ἀρχόντων) ce qui leur convient. L'esprit rival, ἀντίμιμον πνεῦμα, qui est déjà en lui, se repaît de la méchanceté « qui est dans la nourriture » et des désirs. Il faut se souvenir que pour l'auteur la matière, la chair sont essentiellement mauvaises. Ainsi fortifié, l'esprit rival pousse l'âme à commettre des péchés. Voilà comment l'homme devient la proie de la εἱμαρμένη (281-284, Sch., 111). Remarquons que l'auteur des « Petites

(1) M. Schmidt nous paraît avoir définitivement débrouillé cette question des mystères, de leur nature, de leur nombre et de leur importance relative dans l'article qu'il a publié en réponse à M. Preuschen dans la *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1894, p. 563-572.

interrogations de Marie » ne semble pas avoir de la εἱμαρμένη la même doctrine que celui de l'histoire de Pistis Sophia. Celui-ci avait déclaré que Jésus a commencé par briser le pouvoir du Destin. S'il ne l'avait pas fait, il n'aurait pu sauver les hommes. D'après notre auteur, la εἱμαρμένη conserve son pouvoir malfaisant, même après que Jésus est venu et est ressuscité. Il faut les mystères pour le briser.

Ce qui est sûr, c'est que l'homme qui a été contraint de pécher par le destin ne périra pas nécessairement. S'il a reçu les mystères supérieurs et s'il se repent, il lui sera pardonné (309, Sch., 120). Même lorsque l'âme pécheresse a été livrée, après la mort, aux tourmenteurs (μοῖρα, πνεῦμα ἀντίμιμον, etc.), tout espoir de la sauver n'est pas perdu. Elle est envoyée dans un autre corps, parfois dans une succession de corps. Cette migration, μετενσωμάτωσις, constitue un cycle. L'âme ne sera définitivement perdue que si elle achève le cycle sans s'être repentie. Le cycle sera consommé lorsque viendra la fin. Celle-ci aura lieu, lorsque sera complété le nombre des âmes. Alors ce sera vraiment trop tard (286, Sch., 112; 317, Sch., 125).

Ainsi notre gnostique se plaît à multiplier les occasions de salut. Seules les âmes fausses et hypocrites, ou celles qui auront obstinément refusé de s'amender seront définitivement exclues. Dans son système, les mystères ont une telle vertu rédemptrice, qu'il faudra le vouloir pour ne pas en profiter. Son Jésus pousse jusqu'à ses dernières limites son amour des pécheurs.

Au ch. 319 (Sch., 126) commence ce qu'on peut appeler la dernière partie de notre écrit. Marie demande ce que sont les ténèbres du dehors, et quels sont les châtiments qu'on y subit. Le Sauveur décrit d'abord le lieu des tourments. Il est divisé en douze compartiments (κολάσεις-ταμιεῖα). Chaque compartiment est gardé par un archonte à la forme fantastique et au nom bizarre. Jésus dépeint ensuite les tourments des damnés (320-325, Sch., 126-128). Ces descriptions ne font l'effet ni d'être complètes, ni

d'être nouvelles pour les lecteurs gnostiques. L'auteur semble avoir simplement voulu préciser un tableau de l'enfer déjà connu. Il a d'ailleurs besoin de cette description pour la suite de son livre. Ce qui montre bien qu'il n'écrit pas en vue de cette peinture du monde des damnés, c'est qu'il s'empresse de revenir au principal sujet de ses préoccupations. N'y a-t-il plus aucune lueur d'espoir pour les damnés? Marie propose à Jésus le cas d'un homme qui a mérité d'être précipité dans les ténèbres du dehors. Il a sur la terre un parent qui est un homme de bien, et qui a dûment participé à tous les mystères. Celui-ci ne peut-il rien faire pour le damné? Jésus répond qu'il suffira de célébrer le mystère suprême de l'Ineffable en pensant à l'âme coupable. Elle sera le même mois transportée devant la Vierge de lumière ; celle-ci la marquera de son sceau et la fera entrer dans « un corps juste », et finalement elle deviendra bonne. Jésus spécifie ce qui lui adviendra, selon qu'elle aura ou n'aura pas accompli son cycle de « métensomatoses » (328, Sch., 128). L'auteur va jusqu'à supposer un cas extrême, qui semble absolument désespéré. Même alors il reste une possibilité de sauver le coupable. Que l'on ait soin, avant qu'il meure, de le munir du nom de l'un des archontes des douze compartiments. Si, se trouvant dans les tourments, il prononce ce nom mystérieux, la porte s'ouvrira et il sortira. Jésus dit ensuite toutes les cérémonies et les rites qui seront nécessaires à sa complète libération (330-334, Sch., 130-131).

Nos gnostiques, auteurs des écrits que nous analysons, se sont sans cesse préoccupés du destin et de ses répercussions sur la vie humaine. Au commencement de l'histoire de Pistis Sophia, l'auteur fait dire au Ressuscité qu'il a inauguré son œuvre de salut en brisant le pouvoir des archontes du destin. Dans les *Petites interrogations de Marie*, l'auteur a soulevé plusieurs fois cette question du destin, et s'est demandé si l'homme pouvait être contraint de pécher. Ici encore, il y revient avec insistance. Marie pose à Jésus une fois de plus la même question. La εἱμαρμένη et ses ministres

ont-ils le pouvoir de forcer un homme à pécher? Jésus répond de nouveau affirmativement. Il apprend même à ses disciples, en un curieux passage, comment se prépare de loin, avant sa naissance, la destinée d'un homme. C'est le destin qui rapproche son père et sa mère, et qui mêle à leur substance corporelle elle-même les éléments mauvais qui feront de cet homme un pécheur. Cependant il ne périra pas nécessairement (346-350, Sch., 132). Jésus donne précisément les mystères pour délivrer les hommes. Si cet homme y participe, il sera sauvé.

Marie interroge Jésus une dernière fois. Elle demande ce qu'il est advenu des âmes justes, des patriarches et des prophètes qui sont venus avant l'avènement de Jésus. Périront-elles parce qu'elles n'ont pas participé aux mystères? Jésus répond qu'il a pourvu à leur salut (355, 356, Sch., 135).

Ainsi s'achève notre écrit, comme il a commencé. D'un bout à l'autre, il a été question de la rédemption des âmes. Livre mal composé, plein de digressions et de répétitions interminables, monotone et fastidieux. Il ne laisse pas, cependant, d'avoir une certaine unité. Le lien qui rassemble cette masse incohérente en un seul faisceau, c'est la pensée du salut des âmes. Voilà l'inspiration vraie de l'auteur. Si médiocre que soit son œuvre, elle lui communique une élévation et une générosité de sentiments qui rachètent bien des défauts.

L'étude attentive des *Petites interrogations de Marie* suggère plus d'une observation.

Assurément, le talent littéraire de l'auteur de l'histoire de Pistis Sophia est fort médiocre. Sa pauvreté d'invention se voit dans la façon dont il a composé les hymnes de l'aeon déchu. Nous l'avons également constatée dans l'exégèse dont à la fin de son récit il nous donne plusieurs exemples. Mais que dire de l'auteur des *Petites interrogations*! Il vaut la peine de rechercher le procédé littéraire dont il use habituellement. L'analyse de la forme dont il revêt sa pensée nous révélera le secret de celle-ci; nous surprendrons ainsi, à l'œuvre, la loi à laquelle obéissent ses plus extravagantes

imaginations. Elles nous apparaîtront moins énigmatiques, partant, ce qu'elles sont, plus enfantines.

Dans un passage du début de son livre, l'auteur énumère les connaissances que posséderont à la fin les disciples. C'est le contenu de la plus haute gnose (206-216, Sch., 91-93). Si l'on dispose à la file, ou en colonnes les connaissances particulières qui sont énumérées dans ce passage, on constatera d'abord que presque constamment elles vont par paires. A la suite de telle connaissance que promet Jésus, il promet la connaissance contraire. Les objets de ces connaissances forment autant d'antithèses. Les disciples connaîtront un jour la raison des ténèbres et la raison de la lumière, celle des châtiments et celle du soulagement, celle de la colère et celle de la paix, celle des blasphèmes et celle des hymnes de bénédiction. Ainsi défilent en se faisant pendant la « tuerie » et la « revivification », l'adultère et la chasteté, l'orgueil et l'humilité, les pleurs et le rire, la pauvreté et l'opulence, la mort et la vie, l'impiété et l'amour de Dieu, l'Orient et l'Occident, l'or et l'argent, eaux et terre, sol aride et pluies, etc. Un mot appelle aussitôt son contraire ; on dirait que la pensée oscille automatiquement d'un extrême à l'autre. — On remarquera ensuite que les images s'engendrent, pour ainsi dire, les unes les autres ; l'analogie des représentations suffit pour les rapprocher. L'image du jugement évoque celle du châtiment; celle-ci l'image des pécheurs; ceux-ci suggèrent toute une suite de passions mauvaises; après les passions, l'auteur pense aux maux et aux biens de l'existence. Quand il a épuisé une série, il fait parfois un bond, et entame un tout autre ordre d'idées, quitte à l'épuiser à son tour. Des passions, il passera brusquement aux archontes et aux entités célestes. Jésus promet à ses disciples qu'ils connaîtront leur raison d'être. Puis c'est du règne animal, des minéraux, des phénomènes météorologiques qu'ils auront l'explication. — On constatera enfin que les connaissances qu'énumère Jésus se classent sans trop de peine en différents groupes. Les unes se rapportent au monde transcendant, d'autres à

ses habitants, d'autres à la terre et aux hommes, d'autres à la nature et aux phénomènes naturels.

Les observations que nous venons de faire se vérifient tout le long de notre écrit. Un autre exemple d'énumération toute pareille à celle que nous venons d'analyser se trouve dans le passage 207 à 209 (Sch., 91). Il s'agit des passions et des vices auxquels les apôtres doivent engager les hommes à renoncer; il s'agit aussi des vertus qu'ils doivent leur prêcher. C'est tout le contenu de leur message (κήρυγμα) que définit ici l'auteur. Il le développe exactement d'après le même procédé. Le passage sur les archontes ch. 320 (Sch., 126) permettrait de faire les mêmes constatations.

Ces textes sont d'un grand intérêt, parce qu'ils nous montrent sur le vif comment pense l'auteur. Sa réflexion obéit aux plus vulgaires associations de mots, d'images et de conceptions. Elle suit le mouvement tout spontané de l'imagination qui évoque les images et les idées analogues, et qui ne s'arrête que lorsque la série des analogies est épuisée. Elle ne dirige pas le mouvement, elle le subit. Ce n'est plus de la pensée. Ainsi on voit très bien qu'il avait une idée vague et générale de la gnose. Elle devait embrasser le ciel et la terre, l'homme, la nature, les êtres invisibles comme les phénomènes concrets. Connaître ce sera savoir « pourquoi existent toutes ces choses ». Il commence l'énumération par ce qui tout d'abord se présente à son esprit. C'est l'obscurité. Elle lui suggère la lumière, et ainsi, par l'association des idées et des images, il en arrive à développer toutes les parties de la gnose telle qu'il la conçoit. Imagine-t-on procédé plus simpliste et plus enfantin? Assurément notre auteur n'est pas un spéculatif; on aurait bien tort de le croire capable de construire un système quelconque. Fort heureusement pour lui, il y a chez lui autre chose qu'un spéculatif.

Le procédé littéraire que nous venons de relever se retrouve dans l'exégèse de notre auteur. Les interprétations de textes bibliques abondent dans son écrit. Jésus n'octroie à ses disciples aucune révélation dont nous n'ayons aussi

la confirmation dans une parole de l'Écriture. Il est vrai que l'auteur se contente à peu de frais. Un mot ou une analogie d'images lui suffit pour rapprocher telle affirmation qu'il met dans la bouche de Jésus de telle sentence biblique. Les exemples abondent. Nous en avons un excellent dans ce que l'auteur appelle les quatre pensées de Marie. Le Ressuscité a déclaré que l'âme, pour passer d'une région du ciel transcendant à l'autre, donnera aux archontes qui les gardent une « apologie » et un « sceau », et, d'autre part, rendra honneur et gloire à « ceux qui appartiennent aux régions de la lumière ». Il songeait déjà, paraît-il, à cette affirmation lorsque, étant sur la terre, on lui montra « un statère à la fois d'argent et de cuivre » et qu'il demanda de qui était l'image. Il ajouta : « donnez à l'Empereur ce qui lui appartient, et à Dieu ce qui est à lui ». Jésus avait déclaré que le « rival de l'esprit » est l'ennemi de l'âme, et lui fait commettre toutes sortes de péchés. Cette déclaration était implicitement contenue dans cette parole de Jésus : les habitants de sa maison sont les ennemis d'un homme (1).

Il est inutile de multiplier les exemples. Partout l'exégèse de l'auteur est fondée sur des analogies verbales. Sans doute l'analogie joue dans la plus savante allégorie un rôle prépondérant, mais nulle part ailleurs l'analogie n'est si naïve, si peu cherchée et voulue. La réflexion n'y a presque aucune part. La mémoire verbale tient lieu de pensée.

Assurément notre auteur n'est pas un penseur ; il n'a même pas eu l'esprit assez spéculatif pour imaginer le monde transcendant et sa hiérarchie d'entités célestes ; il les a trouvés dans la tradition de son école. Et cependant, il a longuement médité sur le sujet qui lui tenait à cœur ; il y a dépensé toute la faculté de réflexion dont il disposait. Ce qui le préoccupe jusqu'à l'angoisse, c'est le sort des âmes pécheresses. Il ne peut admettre qu'elles soient vouées à une perdition certaine. A quelles conditions et comment pourront-

(1) 293-296, Sch. 113.

elles être sauvées? Cela dépendra sans doute des différents cas. Notre gnostique suppose successivement tous les cas possibles. Dans cette supposition, il déploie beaucoup d'ingéniosité et de réflexion. A force de penser au problème qui l'obsède, il en est arrivé à élaborer une véritable doctrine du péché, à laquelle il est amené à donner comme pendant une doctrine de la Rédemption. Du moins avons-nous dans son écrit tous les éléments de ces deux doctrines.

Dans un curieux passage, ch. 281 et 282 (Sch., 111), il explique comment se développe le péché chez l'enfant. Au commencement tout est faible et impuissant chez le nouveau-né, sa faculté de mal faire, comme sa faculté de bien faire. Gardons-nous de presser l'auteur et de lui faire dire plus qu'il n'en a dit. Ne déduisons pas de ses paroles que l'enfant est virtuellement pécheur, puisqu'il a déjà en lui ce que l'auteur appelle l'esprit rival, lequel bientôt l'incitera au mal. Il ne l'a pas dit, parce que sans doute il ne s'est pas posé la question de l'ultime origine du péché.

Puis l'enfant grandit, il se nourrit; c'est la matière du Cosmos qui constitue sa nourriture. Or, dit notre gnostique, avec cette nourriture il s'assimile les premiers éléments du mal. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que le siège du péché est dans la matière? Cherchez-en l'origine dans ce qui est corporel. « Et l'enfant mange des aliments du Cosmos des « archontes, et l'âme s'approprie la part d'âme qui est dans « les aliments, et l'esprit rival prend la part de méchanceté « qui est dans les aliments, et dans ses désirs, et le corps « aussi s'assimile la matière non consciente qui est dans les « aliments ». C'est donc des aliments que mange l'enfant que lui viennent avec l'accroissement les mauvais désirs, le péché. C'est si bien la pensée de notre gnostique, qu'il fait recommander par Jésus aux disciples de renoncer entièrement au monde et à la matière « de peur qu'ils n'accrois- « sent la matière qui est en eux ». « Ἀποτάσσετε κόσμῳ toti, « dit-il, eiusque ὁμιλίαις omnibus, ne colligatis vobis alias « ὕλας ad vestram quoque ὕλην quae in vobis ». Dans un

autre passage, où l'auteur s'applique à montrer comment un homme et une femme sont amenés par le destin à se rapprocher et à donner naissance à un méchant être, il indique assez clairement que la matière, notamment la nourriture et la boisson sont sources de mal. L'élément mauvais est déposé « dans un aliment du Cosmos, ou dans un souffle de l'air, ou dans l'eau, ou toute autre chose qu'ils boivent » (1).

Il y a un rapport évident entre l'ascétisme de l'auteur et cette conception de l'origine corporelle et matérielle du mal. Il voudrait éliminer entièrement le monde visible et tout ce qu'il contient, dépouiller absolument la chair. Son idéal, c'est la virginité immaculée. On n'est admis au sein de l'élite qui participera aux privilèges des apôtres, que si l'on renonce, comme eux, au Cosmos, à ses soucis, à ses désirs.

Mais le mal a encore une autre source. Le monde est soumis à une puissance qui n'est en réalité que l'antique *fatum*, le Destin. La Nécessité, est-il dit à plusieurs reprises, a le pouvoir de forcer les hommes à pécher (309, Sch., 120). Ce sont « les archontes de la Nécessité » qui « lient à l'âme l'incitateur au mal, le rival de l'esprit, l'ἀντίμιμον πνεῦμα. Celui-ci à son tour implante dans l'âme toutes sortes de péchés (ch. 340, 341, Sch., 131 ; 300, Sch., 115). Ainsi compris, le péché constitue une formidable puissance. Pour le vaincre, il faudra des moyens particulièrement efficaces. Que nous sommes loin de la notion grecque que le péché est une erreur, et que s'il était éclairé le méchant se garderait de mal faire!

Ces moyens existent. Ce sont les mystères. Jésus déclare qu'il est descendu sur la terre pour les révéler. Son passage ici-bas n'a pas eu d'autre but. S'il n'avait pas apporté aux hommes ces mystères, tous les hommes auraient infailliblement péri. Par la célébration des mystères, la puissance de la Nécessité est brisée, les liens du Destin sont rompus ; il

(1) 346 (S. 132). Voir aussi le passage difficile que Schmidt traduit : und das ἀντίμιμον πνεῦμα, das in dem Manne, kommt zu dem Theile der anvertraut ist der Welt in der ὕλη seines Körpers, trägt ihn und wirft ihn hinab in dem Mutterleib der Frau.... (346, S. 132).

devient possible de sauver les âmes. Les mystères n'ont pas tous le même pouvoir. Les petits mystères qui sont ceux des trois baptêmes effacent les souillures de la vie païenne ; les grands mystères, que Jésus n'a pas encore décrits ni célébrés, auront la vertu d'effacer les péchés, commis même après que l'on a participé aux mystères. Le suprême mystère, celui de l'Ineffable, aura même le pouvoir de procurer le pardon de péchés jugés irrémissibles. Pour achever et compléter les mystères, il existe enfin certaines formules ou certains mots de passe qui assureront aux âmes un libre passage de sphère en sphère. Ainsi la parole, le rite, le geste sacramentels procurent le pardon et le salut. C'est ce que l'auteur ne cesse de répéter à toutes les pages.

Une rédemption ainsi conçue n'a rien de moral ; elle se fait en dehors de l'âme pécheresse, elle est, semble-t-il, toute magique. Conclusion cependant qui serait précipitée. Les exigences morales y ont plus de part qu'il ne paraît au premier abord. Remarquons, en effet, que, pour être sauvée, l'âme doit se transformer en « rayon lumineux ». Elle doit être entièrement pure, εἰλικρινής. Elle n'entrera dans le domaine de la lumière qu'à cette condition (227, Sch., 96 ; 328, Sch., 128). Le mystère lui-même, bien loin d'avoir une efficacité purement magique, est censé opérer une transformation morale chez celui qui le reçoit. L'auteur nous apprend que, lorsqu'on participe aux mystères du baptême, « ceux-ci deviennent un grand feu. Ils pénètrent dans l'âme, « ils y consument et dévorent tous les péchés ; ils entrent « ensuite dans le corps, et y détruisent l'œuvre du rival de « l'esprit » (300, Sch., 115). Les mystères sont encore si éloignés d'exercer une action purement magique, qu'ils ne suffisent pas pour préserver l'initié des chutes. On peut retomber dans le péché, même après avoir reçu les grands mystères. Un pécheur peut traverser le cycle entier des transmigrations, et les épuiser sans s'être repenti. Il sera alors définitivement perdu. C'est là sans doute un cas extrême, peut-être hypothétique aux yeux de l'auteur. Quoi qu'il en soit, il prouve que,

dans la pensée de notre gnostique, le mystère n'exerce sa vertu qu'à de certaines conditions. Une volonté perverse peut la paralyser. Pour qu'elle soit efficace, il faut certaines dispositions morales. L'auteur évidemment les veut très sérieuses. Lorsqu'un pécheur obtient, grâce à sa participation aux mystères, de ne pas être incontinent condamné par la « Vierge de lumière » à être précipité dans les ténèbres du dehors, il est envoyé dans un nouveau corps. Ce peut être une forme de châtiment (286, Sch., 111). Il arrive à l'auteur de concevoir ainsi la métempsychose. C'est qu'alors sans doute il se souvient de Platon. Mais il la comprend plus souvent d'autre façon. La Vierge de lumière transporte le pécheur qui a obtenu un sursis « dans un corps juste ». Il aura ainsi l'occasion de s'amender ; devenue bonne, mais seulement alors, l'âme du pécheur « s'élèvera jusqu'au règne de la lumière » (327, 328, Sch., 128).

Les doctrines que nous venons d'analyser sont, sans doute, bien frustes. Elles ne sont l'œuvre ni d'un dialecticien, ni d'un subtil théologien. Essais gauches et informes d'une pensée qui se cherche, elles sont quelque peu incohérentes ; elles unissent des éléments disparates ; magisme et moralisme s'y heurtent sans se fondre ensemble. Il n'en est pas moins vrai qu'elles témoignent chez notre gnostique d'un sentiment profond du péché et d'un besoin correspondant de rédemption. Sous cette double poussée a surgi sa double doctrine du péché et de la rédemption. Telle qu'elle est, cette ébauche doctrinale est très supérieure aux vagues notions qu'ont émises sur ce sujet les Pères apostoliques ou les Pères apologètes. Sans doute, ceux-ci croient que toute rédemption vient en dernière analyse de Jésus, quoiqu'il soit pour eux plutôt le Maître que le Sauveur. Croyance très forte chez eux ; mais les formules imprécises qu'ils en donnent montrent qu'ils n'ont pas encore pensé leur foi. Notre gnostique a pensé la sienne.

Pour la profondeur du sentiment, ses doctrines rappellent celles de l'apôtre Paul lui-même. Jusqu'à un certain point,

elles leur ressemblent par le fond même Le péché n'est-il pas pour notre gnostique, comme pour l'apôtre, une sorte de force néfaste dont les racines plongent dans la chair ? D'autre part, dans le VIe ch. de l'épître aux Romains, Paul ne fait-il pas dépendre le salut de la consommation d'un véritable mystère ? L'âme croyante ne doit-elle pas s'unir par la foi au Christ crucifié et ressuscité ? Doctrine sans doute plus morale et plus spirituelle que la doctrine de notre gnostique, elle n'en est pas moins parente.

Il se trouve que notre gnostique, par l'intensité des sentiments avec lesquels il a médité le problème du péché et de son expiation, est parvenu à une véritable originalité. Les premiers gnostiques donnaient une importance capitale à la gnose. Dans leurs systèmes, c'est elle en somme qui garantit le salut. C'est parce qu'ils la possèdent, que l'élite, les spirituels, sont assurés d'être sauvés. Le Pérate même s'écrie avec fierté : « Nous seuls qui connaissons la loi fatale « qui régit le domaine du créé... sommes capables de tra- « verser et de franchir la corruption » (*Philos.*, V, 16). Dans le système de notre auteur, la gnose apparaît plutôt comme un privilège qui sera accordé aux disciples quand ils seront dans le Royaume de la lumière. C'est presque une récompense qui leur est promise. Ce n'est plus une condition de salut. Notre gnostique ne connaît qu'un seul remède efficace au péché. C'est le mystère. Cet homme semble avoir senti très vivement que la gnose n'a pas vraiment le pouvoir d'effacer la souillure. Il lui fallait autre chose. Voilà sa véritable originalité. Dans sa simplicité, il a ouvert à la pensée chrétienne ou du moins à la piété chrétienne des voies nouvelles.

Ce n'est pas sans raison que la critique est unanime à voir dans le quatrième livre de la *Pistis Sophia* un écrit indépendant des trois autres livres. Le moment où se passent les événements que va raconter l'auteur n'est pas celui qu'a choisi l'auteur du premier livre. Le décor des scènes qu'il évoque est différent. Les lieux eux-mêmes ont changé. Ce

qui distingue surtout notre écrit de ce qui le précède, c'est son caractère, ce sont les vues de l'auteur, ce sont ses sentiments et sa piété même. Voilà ce que l'analyse de son petit écrit mettra en lumière.

C'est au lendemain de la résurrection. Jésus et ses disciples sont au bord de l'Océan. Un autel se trouve là. On assiste d'abord, semble-t-il, au bouleversement de l'ancien ordre de choses. Par sa résurrection, Jésus a vaincu les archontes du destin. La fatalité cessera de peser sur les hommes. On en voit les ministres fuir à l'Occident.

C'est l'occasion pour Jésus de raconter à ses disciples les faits et gestes de ces archontes. Ces fils d'Adamas persistaient à procréer. Réminiscence sans doute du récit de la Genèse, qui racontait le commerce des fils d'Élohim avec les filles des hommes. De celui dès archontes naissent des archanges, des anges, des liturges, des décanes. Jéû, « père de mon père », intervient. Jabraoth et les siens renoncent à leur péché, mais Jabraoth Adamas s'obstine dans le sien. Jésus raconte alors le sort du rebelle et de ses fidèles. Jéû les lie à la sphère ; ils font partie du zodiaque, ils deviennent ainsi ces archontes du destin qui tyrannisent les hommes, et dont l'astrologie prétendait révéler les démarches. Jésus les nomme d'abord d'après les noms qu'ils portent parmi les hommes, ensuite d'après leurs « noms immortels » (1).

Jésus s'interrompt pour promettre aux disciples de les initier à toute la série des mystères. Puis il reprend l'histoire des archontes. Il montre comment ils exercent leur action néfaste. Ils entrent dans les hommes; ils les forcent à faire le mal, et attirent sur eux de terribles châtiments, finalement la perdition. On remarquera qu'ici encore, comme partout dans les écrits de la secte, les descriptions

(1) Ch. 360 à 362 (S. 136, 137). On remarquera que les noms de la première série sont grecs, tandis que ceux de la seconde sont barbares. Ces derniers sont les « Nomina ἄφθαρτα ». Dans la notice d'Épiphane sur Valentin, se trouve pour les trente aeons également une série de noms grecs et de noms barbares, XXXI, 2.

que fait l'auteur de ces chutes et de ces châtiments se répètent servilement. Elles sont calquées sur le même modèle. Nouvel exemple de la pauvreté d'invention de nos gnostiques. A l'ouïe de ces terribles jugements, les disciples sont saisis de terreur et supplient le Sauveur d'avoir pitié d'eux et de les délivrer des mauvais archontes.

Combien différente est l'inspiration de ces pages de celle, soit de la *Pistis Sophia* proprement dite, soit des *Petites interrogations de Marie !* L'auteur matérialise grossièrement le monde transcendant. Il se plaît à représenter les archontes sous l'aspect le plus féroce ou le plus hideux. Son imagination aime l'horrible et le terrifiant. Cette tournure d'esprit se remarque déjà dans les premiers livres, mais sans cet excès. Notons aussi que ce gnostique n'éprouve aucun scrupule à condamner les pécheurs aux plus effroyables supplices et finalement à la dissolution. Il n'a rien de cette compassion qui poussait l'auteur des « Petites interrogations » à s'ingénier pour trouver des moyens de sauver les pécheurs.

Jésus rassure ses disciples. Le moment est venu de célébrer les mystères. Il ne s'agit encore que des mystères des trois baptêmes, de l'eau, du feu, de l'esprit. Ce sont les petits mystères. Notre écrit ne contient la description que du premier. Il y a dans le manuscrit une lacune. Nous supposons avec M. Schmidt qu'il s'y trouvait la description des deux autres baptêmes. Celle qui nous a été conservée offre le plus grand intérêt au point de vue liturgique et sacramentel. On remarquera que ce rite, tel que le comprend l'auteur, ne comporte aucune idée morale. Dans les premiers livres de la *Pistis Sophia,* les rites ou mystères n'ont d'efficace que si l'initié s'est repenti de ses péchés. De nouvelles fautes annulent le bénéfice d'une initiation. Tout est à recommencer.

Après la lacune du manuscrit, on retombe dans la description des châtiments qui accableront les méchants. Rien de plus monotone. L'âme du pécheur est emmenée après la

mort; on lui fait parcourir certaines régions du monde invisible pendant trois jours. Elle comparaît devant un archonte qui la condamne pour une période déterminée. Elle comparaît ensuite devant la Vierge de lumière, et quand une révolution de la « sphère » est accomplie, elle subit son sort définitif. Ou elle entre dans un nouveau corps, ou elle est anéantie. On le voit, ces lugubres descriptions n'accusent aucune trace de cette sollicitude dont l'auteur des « Petites interrogations » enveloppait tous les pécheurs, ni plus rien de ce rêve de rédemption quasi universelle, dont n'était finalement exclu qu'un petit nombre de pécheurs absolument endurcis. L'auteur du IV^e^ livre verrait sans s'émouvoir périr les trois quarts de l'humanité. Il trouve tout naturel que le salut soit réservé à quelques privilégiés, aux πνευματικοί de sa secte!

Vertu magique des rites, des formules, des emblèmes, conception toute matérialiste du monde transcendant, absence de toute vraie sollicitude pour les pécheurs, ajoutez une prédilection marquée pour des éjaculations qui font songer à la glossolalie, mais qui restent énigmatiques, rapetissement enfin du rôle de Jésus à celui d'un liturge, tels sont les traits caractéristiques de notre gnostique. Ils le distinguent si profondément de l'auteur ou des auteurs des premiers livres de la *Pistis Sophia*, qu'il est inconcevable qu'on ait pu les confondre. Ils sont de la même secte, de la même famille gnostique, mais ils sont aussi dissemblables que possible.

Ajoutons avec la plupart des critiques qui ont étudié nos écrits gnostiques de langue copte, que ce IV^e^ livre est manifestement plus ancien que les trois premiers. Comme l'a si bien montré M. Harnack dans sa magistrale étude de la *Pistis Sophia*, les trois premiers livres notamment trahissent une forme déjà avancée de gnosticisme. Celui qu'ils représentent a une longue histoire derrière lui. Ces livres supposent même des écrits plus anciens. Toute la métaphysique de la secte a été élaborée depuis longtemps. C'est chose con-

nue, et, sans doute, c'est là matière de plus d'un écrit déjà ancien. Le IV^e^ livre implique un état moins avancé de l'enseignement de la secte. L'ancienneté de cet écrit ressort avec encore plus d'évidence peut-être de la situation même qu'il dépeint. Dans le IV^e^ livre, les disciples sont sous le coup d'une cruelle appréhension. Ils n'ont pas encore été initiés aux premiers mystères; ils n'ont reçu aucun baptême. Or, fût-on un homme juste et irréprochable, si l'on n'a pas reçu cette initiation, on n'est pas sûr de son sort après la mort. C'est si vrai, que, dans les *Petites interrogations*, les disciples demanderont précisément à Jésus ce qu'il adviendra du juste qui n'aurait reçu aucun mystère. Dans le IV^e^ livre, les disciples sont dans cette situation; ils se sentent donc en péril; ils pourraient tomber au pouvoir des archontes du destin. Ils en sont conscients et ils crient à Jésus : Sauve-nous. Dans les trois premiers livres de la *Pistis Sophia*, les disciples ne connaissent plus ces angoisses. Pourquoi? Parce qu'ils ont reçu les mystères essentiels. Leurs péchés ont été effacés; ils ne peuvent plus tomber sous la domination des archontes; les sacrements, les signes, les emblèmes que Jésus leur a donnés les protègent. Ils ont même le pouvoir de conférer à d'autres les baptêmes qui sauvent. Jésus ordonne notamment à Pierre d'administrer à une pécheresse les trois baptêmes. Ainsi les trois premiers livres de la *Pistis Sophia* impliquent l'existence et du IV^e^ livre et du II^e^ livre de *Jéû* qui décrivent les trois baptêmes ou petits mystères (1). Très logiquement Jésus promet dans les *Petites interrogations* l'initiation aux grands mystères. Cette suprême révélation, nous ne la possédons plus.

(1) Nous estimons que M. C. Schmidt a établi que les livres de *Jéû* et le IV^e^ livre de *Pistis Sophia* décrivent les petits mystères. Nous croyons l'opinion de M. Liechtenhan sur ce point erronée et contradictoire. Il déclare que le IV^e^ livre décrit les grands mystères, puis il reconnaît que le mystère dont il s'agit dans ce livre est également dépeint dans le II^e^ livre de *Jéû* et que là c'est un baptême!

CHAPITRE II

LES ÉCRITS DU PAPYRUS DE BRUCE

Le document gnostique copte qui nous a été conservé dans le papyrus de Bruce n'offre pas plus d'unité que la *Pistis Sophia* (1). On y démêle deux écrits bien distincts

(1) On sait que pendant longtemps ce document n'a été connu que par la copie qu'en avait faite le savant Woide. C'est d'après cette copie que M. Amélineau a donné sa traduction. M. Schmidt a fait une étude spéciale du papyrus. C'est ainsi qu'il a pu améliorer le texte, et éclaircir le sens en maint endroit. Le manuscrit a beaucoup souffert, et les feuillets en sont en désordre. M. Schmidt en a rétabli la suite. Le système qu'il propose a été généralement adopté. Il n'en a pas été de même de ses vues critiques sur les écrits eux-mêmes. MM. Preuschen et Liechtenhan y apportent d'assez fortes réserves. On conteste ce titre de *livres de Jéû* que Schmidt attribue au plus considérable des deux écrits que contient le manuscrit. On repousse l'identification qu'il croit devoir faire de ces deux livres avec les livres de *Jéû* dont mention est faite dans la *Pistis Sophia*. On soutient que les mystères qu'ils révèlent et décrivent ne sont pas ceux que suppose M. Schmidt. On estime que ses vues sur les origines de nos écrits, comme celles qu'il a émises sur leur date, sont trop hypothétiques. M. Harnack lui-même semble considérer certaines de ces réserves comme fondées. M. Schmidt a fait une vigoureuse défense de ses vues, et nous ne sommes pas éloigné, pour notre part, de lui donner raison. Évidemment son hypothèse relative au titre du premier écrit, comme l'identification qu'il propose, ne sont pas élevées au-dessus de tout doute. De toutes les suppositions que l'on peut faire, c'est cependant, nous semble-t-il, celle qui paraît la plus vraisemblable. Un point sur lequel nous donnons entièrement gain de cause à M. Schmidt, c'est sa théorie des mystères. Ce sont bien les petits mystères que nous décrivent, en tout ou en partie, le II^e^ livre de *Jéû* et le IV^e^ livre de la *Pistis Sophia*. Après les trois baptêmes et le mystère qui doit délivrer de la tyrannie des archontes, viendront les grands mystères. On les nomme, on les promet, mais on ne les révèle pas.

dont le premier se compose de deux livres. C'est celui que nous appelons *livres de Jéû*.

Quoiqu'incomplet, le début de cet écrit ne manque ni d'intérêt, ni d'élévation. Jésus parle; il dit à ses disciples en langage tout johannique qu' « il les a aimés et qu'il a désiré leur donner la vie ».

On nous déclare ensuite que ce livre est celui de la connaissance du Dieu invisible, qu'on l'obtient par les mystères, et qu'ainsi on parvient à la race élue.

Jésus félicite ses disciples d'avoir crucifié le monde. Ceux-ci demandent instamment la révélation promise. Comme Jésus leur déclare que la volonté du Père est que leur âme cesse entièrement d'être terrestre, et qu'ainsi ils soient délivrés des entreprises de l'archonte de ce siècle, ils sont saisis d'une grande crainte. Preuve qu'ils n'ont pas encore été initiés aux mystères qui sauvent de l'oppression des archontes. Ils sont dans la même situation que suppose l'auteur du IV^e^ livre de la *Pistis Sophia*.

Ce préambule met l'accent sur la gnose et sur l'ascétisme. L'auteur mentionne les mystères, mais il ne les tient pas pour seuls efficaces. Il n'y voit pas encore, semble-t-il, la condition exclusive du salut. Les conditions morales ont à ses yeux au moins autant d'importance que les conditions rituelles. C'est ce qui donne à son langage un ton plus élevé.

Quelle a été la suite du discours de Jésus? On l'ignore. Le texte nous fait ici défaut. Lorsqu'il reprend, nous entendons Jésus raconter comment se sont faites les émanations. Le Père projette de son sein une première émanation. C'est Jéû, le « vrai Dieu ». Tel est son titre. Jésus invoque le Père pour qu'il incite Jéû à commencer la série des émanations. Le Père tire de ses trésors une « Idée ». Une force, rayonnement de l'idée, pousse « le vrai Dieu » aux émanations. Jéû crie, et aussitôt apparaît la première émanation. On nous la décrit; elle a son « chef », ses « trésors », ses « ordres », ses « gardiens ». On nous donne la formule de la figure qui constitue son signalement; on nous communique son nom mys-

térieux. C'est ainsi que défilent devant nous jusqu'à vingt-huit émanations. La description en est stéréotypée. Il n'y a que les chiffres qui varient, et, sauf quelques particularités, toutes les figures sont pareilles. On remarquera l'uniformité du procédé. L'auteur se montre ici fidèle à ces habitudes de pensée et de composition que nous avons notées dans les autres écrits de cette secte. Il ne craint pas de répéter à satiété la même formule. C'est d'une désespérante monotonie.

Après une nouvelle lacune, le texte nous montre Jésus rendant des actions de grâces au « premier mystère » (1). Son oraison a commencé. « Écoute, pendant que je te loue, « ô premier mystère, toi qui as rayonné dans son mystère ; « il a été donné à Jéû de constituer le cinquième aeon, et d'y « établir des archontes, des décanes et des liturges. Le nom « impérissable de cet aeon est : *psamadzadz*. Sauve tous mes « membres qui sont dispersés depuis la création du monde « dans tous les archontes, décanes et liturges du cinquième « aeon, rassemble-les et recueille-les dans la lumière ». Cette formule, Jésus la répète textuellement pour chaque aeon jusqu'au treizième. Une dernière fois, il rend grâces parce que Jabraoth et ses archontes, qui sont restés fidèles, ont été placés en un lieu « aérien » qui porte aussi un nom impérissable (2).

Une fois de plus, le texte nous abandonne. Brusquement la scène change. Jésus entouré de ses disciples voyage, peut-être est-ce en esprit, à travers le monde transcendant. Il va de « trésor en trésor ». Ils sont sur le seuil du 55e. Jésus

(1) Dans sa grande édition, M. S. relègue toute cette page dans un appendice sous le titre de « Fragment eines gnostischen Gebetes », voir p. 330.

(2) M. Schmidt a tenté d'expliquer cette curieuse formule et notamment la dispersion et le rassemblement des membres de Jésus, *ouvr. cité*, p. 324. Il n'entre pas dans notre dessein de rechercher l'origine et l'explication des bizarreries de nos gnostiques. Nous essayons de caractériser et de situer leurs écrits. Nous laissons à d'autres le soin de déchiffrer les énigmes gnostiques. Y arrivera-t-on jamais? M. Schmidt lui-même renonce à expliquer les mots et les formules cabalistiques qui abondent dans certains de nos écrits coptes.

leur dit de quel sceau il faudra qu'ils se scellent pour y pénétrer, le nom mystérieux de ce sceau, le caillou qu'ils devront avoir en main, le mot de passe qu'ils auront à prononcer. Aussitôt gardiens, ordres et voiles disparaissent et livrent passage aux disciples. Le dernier trésor, c'est le soixantième. La description se fait plus circonstanciée et solennelle. Ils vont enfin pénétrer auprès du Père.

Là-dessus, les disciples demandent une explication. Que signifient ces « lieux », ces « paternités », ces « ordres » ? Quelle est leur propre raison d'être ? L'explication que leur donne Jésus leur a sans doute paru claire, illuminés qu'ils étaient maintenant!

Jésus leur recommande de répéter les noms mystérieux qu'il leur a donnés, les noms des sceaux, et d'avoir en main le caillou. Il leur sera alors livré passage. Les disciples le supplient de leur donner une formule unique. Il la leur donne. C'est le plus étonnant assemblage de sons qu'on puisse imaginer : ααα ωωω ζεζωραζαζζζαϊεωζαζα εεε ιιι ζαιεωζωαχωε οοο υυυ θωηζαοζαεζ ηηη ζζηηζαοζα χωζαηχευδη τυξααλεθυχ. Jésus ajoute d'autres instructions sur l'attitude qu'ils prendront, et leur assure que ces formalités leur livreront passage jusqu'au lieu où demeure le « vrai Dieu ». Cela se trouve en dehors des lieux où réside le Père.

Puis il leur dit de le suivre ; il va dans le septième trésor, il les rassemble autour de lui, et les invite à répondre lorsqu'il priera le Père. L'oraison qu'il prononce alors et que les disciples ponctuent par leurs répons termine ce livre. Cette prière ne laisse pas d'avoir un certain mouvement liturgique. Jésus rend grâces au Père ; à chaque reprise, il énumère l'un de ses bienfaits; ceux-ci consistent dans les manifestations de son être, depuis l'Idée qui rayonne sur Jéû jusqu'à la dernière émanation. Les disciples répondent en chœur : Amen, ô Dieu inaccessible. Trois fois, ils répètent ces mots.

Voilà un écrit d'un caractère plus théorique que ceux que nous a fait connaître la *Pistis Sophia*. Il contient tout au moins des lambeaux de gnose. Les émanations succèdent

aux émanations, les aeons aux aeons. C'est toute une vision du monde invisible. On nous invite même à monter de sphère en sphère avec les disciples. Ceux-ci posent à Jésus les questions les plus abstraites. Et, cependant, cet écrit n'est pas simplement didactique. L'auteur n'est pas un pur fantaisiste de la spéculation métaphysique. D'abord la gnose qu'il nous donne est fort fragmentaire. Elle ne nous révèle qu'un coin du monde transcendant que rêvaient les gnostiques de la secte. Les allusions semées dans les autres écrits que nous ont conservés les documents coptes nous font entrevoir ce monde comme plus vaste, et peuplé d'une hiérarchie d'entités innombrables. M. Schmidt n'a eu qu'à les rassembler pour nous dévoiler une fantasmagorie d'êtres transcendants dont nous n'avons ici qu'une vue partielle. Puis les réticences et les lacunes de la gnose de l'auteur ne sont pas simplement dues aux lacunes du document; elles s'expliquent par le dessein qu'il s'est proposé. En réalité, son but est pratique. Vers la fin de son écrit, cela devient tout à fait apparent. Il s'agit de faire connaître aux adeptes de la secte les formules et les mots mystérieux qui assurent à l'âme, après qu'elle a quitté le corps, un libre passage à travers les compartiments ou les étages qui se succèdent dans le monde invisible. Le gnostique trouvait dans ces pages le viatique dont il aurait besoin un jour pour son voyage dans l'au-delà. C'était le manuel des mots de passe nécessaires à l'âme pour monter jusqu'à l'absolue lumière, jusqu'au Père.

Bien différent est l'écrit suivant qui figure à titre de deuxième livre de l'ouvrage dont celui que nous venons d'analyser était le premier livre.

C'est la douzième année. Jésus se trouve, semble-t-il, en Judée avec ses disciples. Il leur annonce qu'il va leur révéler les grands mystères. Nul encore ne les connaît. Les aeons eux-mêmes ne peuvent les supporter. Ils effacent tous les péchés volontaires ou involontaires que l'on a pu commettre. Dans la suite de l'entretien, Jésus ajoutera que ceux qui ont été initiés à ces mystères seront dès ici-bas des dieux

immortels. Après la mort, ils iront au trésor de la lumière, sans que les aeons ou les archontes s'opposent à leur ascension ; les portes s'ouvriront, les voiles s'écarteront devant eux. Ils seront changés en pure lumière.

Jésus nomme ensuite ces mystères. Pour mériter d'y participer, il faut, comme les disciples, avoir entièrement renoncé au monde, à ses affaires, à ses dieux, et n'avoir d'autre foi que la foi en la lumière. Ces mystères sont sacrés ; il ne faut les révéler à personne. Jésus insiste sur cette obligation du secret.

Mais avant de participer aux suprêmes mystères, il faut que les disciples reçoivent les trois baptêmes de l'eau, du feu, de l'esprit. Puis Jésus leur donnera un mystère qui les garantira contre les entreprises des archontes. Ils recevront enfin « l'onction spirituelle ».

Jésus célèbre ensuite les trois baptêmes. La description qu'on en fait rappelle celle du IV^e^ livre de la *Pistis Sophia*. Pour l'essentiel, ce sont les mêmes rites. Dans notre écrit, les détails sont plus abondants et plus précis. Si nous n'avions que la description du IV^e^ livre, nous pourrions nous demander s'il s'agit d'un baptême ou d'une eucharistie. Le livre de *Jéû* ne laisse aucun doute sur ce point.

Après la célébration du mystère qui suit les baptêmes, les disciples se trouvent délivrés « de toute la méchanceté des archontes ». Les voilà devenus immortels.

Puis Jésus leur révèle ce qui leur adviendra après la mort. Il leur restera un dernier mystère à recevoir, c'est celui du pardon des péchés. Celui-ci a la vertu d'effacer non seulement tout péché commis avant le baptême, mais toute faute dont on s'est rendu coupable jusqu'au jour de sa mort. Lorsque les disciples auront reçu cette suprême initiation, plus rien ne les arrêtera. Ils franchiront l'interminable série des compartiments du monde suprasensible. L'auteur les énumère tous sans nous faire grâce d'un seul, et toujours dans des termes stéréotypés (Sch., 104 et 117).

Les disciples voudraient recevoir de suite les mystères

suprêmes, y compris celui du pardon des péchés. Mais auparavant, il convient que Jésus leur octroie ce qu'il appelle les apologies et les sceaux qui leur assureront un libre passage. Ce sont des formules bizarres de la nature de celles dont sont remplis ces livres de *Jéû*, accompagnées du graphique des sceaux.

On se demande, non sans étonnement, si les mystères ne suffisaient pas pour monter d'aeon en aeon. Ne sont-elles pas superflues, ces formules magiques?

La fin de ce livre manque. Y décrivait-on les suprêmes initiations, notamment le mystère du pardon des péchés ?

Ce n'est pas sans raison que l'on a fait de cet écrit le deuxième livre de l'ouvrage qui peut-être portait le titre de livres de *Jéû*. Il complète le premier livre. Celui-ci nous a donné un aperçu du monde invisible et des émanations divines dont il est le théâtre ; déjà Jésus livre à ses disciples des mots de passe. Sur ce point le deuxième livre complète le premier en nous initiant aux rites, et en nous donnant les formules magiques qui assureront infailliblement au gnostique ascétique l'accès des plus hautes régions du monde transcendant. Ajoutons — c'est ce que M. Schmidt a montré — que pour le fond des conceptions, les deux livres s'accordent. Il se pourrait donc qu'en effet ils eussent formé les deux parties du même ouvrage. On a eu raison de les mettre en quelque sorte sous la même couverture. D'autre part, ils diffèrent sensiblement l'un de l'autre. L'un nous donne plutôt une révélation du monde transcendant, l'autre, plus pratique, nous initie aux moyens d'y parvenir. Les sujets sont différents, et les points de contact extérieurs sont rares. Il se pourrait donc tout aussi bien que ces deux livres fussent des écrits indépendants l'un de l'autre, et qu'ils n'eussent pas le même auteur. Ce qui est incontestable, c'est que ces deux livres émanent de la même famille. Ils ne peuvent renier leur parenté, ni de l'un avec l'autre, ni des deux avec les autres écrits de langue copte.

Le papyrus de Bruce contient 31 autres feuillets qui sont

d'une autre écriture que les précédents. M. Schmidt estime qu'ils forment un écrit à part qui n'est pas du même auteur que les livres de *Jéû*. Ces feuillets sont si différents pour le fond de tout le reste du papyrus, qu'il nous paraît difficile de ne pas lui donner raison. On ne voit pas comment ils auraient pu faire partie des livres de *Jéû*.

Cet écrit qu'ils contiennent se trouve en pitoyable état. Le commencement manque ; les six derniers feuillets ont été si maltraités et abîmés que Woide n'avait pas cru utile de les copier jusqu'au bout. Circonstance non moins fâcheuse, ces derniers feuillets sont dans le plus grand désordre. Il a fallu les replacer dans leur suite première ; ce qui n'a pu se faire que par voie de conjectures. L'ordre que l'on a finalement adopté, si vraisemblable qu'il paraisse, reste hypothétique.

Tel qu'il est, cet écrit ne contient que de la spéculation. C'est de la fantaisie métaphysique. Nulle part, il n'est question du sort des pécheurs après la mort ; on ne nous donne plus de recettes magiques et de mots de passe pour traverser les aeons et les régions du monde transcendant. Jésus, le Vivant, n'exhorte guère ses disciples, tant il a de révélations à leur communiquer ! Ces révélations sont si abstruses ou si obscures qu'elles échappent à l'analyse. Ce que l'on entrevoit, ce sont de vagues linéaments d'un système quelconque, pareil à tant d'autres imaginés par les didascales gnostiques. L'écrit commençait par une sorte de description du principe suprême. On entrevoit les « abîmes » de son essence. On voit défiler les aeons et les « paternités » qui en émanent. Venait ensuite le dieu qui était l'artisan effectif de l'Univers invisible. Il s'appelle Setheus dans cet écrit, comme ailleurs il se nommait Jéû. Dans ce monde transcendant qu'imagine notre gnostique, outre la série interminable des aeons, les figures qui sont au premier plan sont celles du Père, de Setheus, du Monogène, de la Mère. Puis on expliquait, semble-t-il, l'origine et la formation du Cosmos visible. Le fils de la Mère, le πρωτογενήτωρ, divisait la matière, puis la

couvait, en faisait sortir les espèces par myriades. Il leur donnait ensuite leur loi On voit bientôt apparaître Jésus et les douze apôtres. Dans un certain passage (Sch., ch. XXI, § 267), l'auteur semble détailler une curieuse spéculation sur l'origine du corps de Jésus. Enfin il nous dépeint l'homme spirituel et, semble-t-il, le fait chanter les louanges du Père.

On retrouve dans cette pénible élucubration tous les défauts de composition et de style qu'on remarque dans les autres écrits gnostiques de langue copte. Dans celui-ci, ils sont même plus exagérés. Notre auteur, comme les autres écrivains de la secte, imagine d'interminables séries d'entités suprasensibles ; qu'on lui donne une rubrique, aeon, abîme ou paternité, et aussitôt, il dévide une enfilade de noms étranges ou inédits. On reste ébloui. C'est vertigineux. Mais considérez chacune de ces étourdissantes séries, et vous constaterez qu'elles sont toutes formées d'après le même procédé. Elles obéissent simplement à la loi de l'association des idées, des images, des mots. Un terme ou une image évoque la série des termes ou des images semblables. Ainsi παυπήγη suggère πάνσοφος, celui-ci πανμυστήριον, ce dernier évoque πανγνῶσις lequel fait surgir πάναγνον. Voyez encore la série des Pères, ch. VI, ou la série des espèces, ch. IX, ou celle des paternités, ch. X, etc. Ce n'est pas la pensée de l'auteur qui invente et crée ; c'est son imagination qui obéit à un mouvement automatique qui l'entraîne d'image en image, de mot en mot, et même de son en son. — Les conceptions qui hantent cet esprit sont si chaotiques et si incohérentes, qu'elles se répètent à plusieurs reprises. On ne compte pas les descriptions du principe intermédiaire ou celles du Cosmos visible. Il y a même certaines images ou certains chiffres qui semblent l'obséder. Il ne résiste pas au besoin de les rappeler en temps et hors de temps, telle l'image de la corbeille, ou celle de la couronne, ou le chiffre 365. Ce sont là des traits précis qui indiquent que nous avons affaire à un esprit faible, incapable de réagir contre la tyrannie de certains mots ou de certaines assonances.

Aussi il n'est pas surprenant que notre auteur soit entièrement dépourvu d'originalité. Les quelques idées qui sont au fond de ses élucubrations sont celles que l'on retrouve dans tous les systèmes gnostiques. Ce sont les généralités de la théologie dont Basilide, Valentin, Marcion sont les pères. Ni la raison grecque, ni la piété du christianisme primitif n'ont eu la moindre part à la formation des imaginations de notre auteur. Ses spéculations absurdes n'ont rien de commun avec les harmonieuses constructions de la métaphysique grecque, et d'autre part, il ne les rachète pas, comme l'auteur des « Petites interrogations », par une préoccupation du salut des âmes que seul le christianisme a pu inspirer, ou même par une conception sacramentelle, comme celle du II[e] livre de *Jéû*, qui possède, à tout le moins, le mérite d'être rigoureuse et conséquente, si elle n'est originale. Quand on compare les divagations de notre auteur aux géniales théories d'un Valentin, ou aux doctrines bien claires et bien ordonnées d'un Héracléon ou d'un Apelle, on ne peut y voir qu'une caricature du gnosticisme. Ce sont de pareils écrits qui justifiaient les âpres critiques des adversaires, comme les pratiques immondes de certaines sectes semblaient donner raison aux plus injurieuses imputations (1).

N'étaient certains détails précis dont M. Schmidt a montré tout le parti qu'on en peut tirer, cet écrit n'aurait qu'un médiocre intérêt. Il n'est pas de nature à beaucoup enrichir notre connaissance du gnosticisme.

Sur la date de sa composition, on est maintenant d'ac-

(1) M. Schmidt porte sur notre écrit un jugement diamétralement opposé au nôtre. L'auteur d'après lui connaît à fond la philosophie grecque, s'inspire de l'esprit platonicien, etc. (ouvr. cité, p. 34 et 35). Dans ce cas, il est regrettable qu'il ne nous ait pas donné une analyse de notre écrit. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait? C'est parce que M. S. estime que cette analyse n'est pas possible, p. 539. Voilà qui est étrange. Un chef-d'œuvre qui ne se prête pas à l'analyse! De fait, quoique M. S. s'entende comme personne à systématiser, et qu'il soit doué d'une faculté constructive peu commune, je suis assuré qu'il aurait bien de la peine à analyser cet écrit, à moins de reproduire simplement sa traduction.

cord (1). Quoiqu'il soit le plus ancien de nos écrits gnostiques coptes, il ne semble pas remonter au delà du IIIe siècle. C'est aussi notre sentiment. Nous discernons dans cet écrit un signe d'ancienneté qui ne trompe pas. C'est son caractère exclusivement spéculatif et théorique. A ce point de vue, il appartient encore au gnosticisme du IIe siècle. La première opinion de M. Schmidt n'était pas sans fondement. Cependant il annonce déjà par le désordre, la fantaisie et la puérilité de sa spéculation le gnosticisme du IIIe siècle. On a raison par conséquent de le situer sur la frontière des deux siècles.

L'analyse de ces écrits gnostiques coptes nous paraît confirmer pleinement la double observation qui figure en tête de cette étude. D'une part, ces écrits ont trop de points de ressemblance pour qu'on puisse les séparer. Ils sont de la même famille ; ils sont l'œuvre d'auteurs qui sont frères en gnosticisme. D'autre part, ils sont trop différents les uns des autres pour qu'on attribue en bloc nos documents coptes au même auteur, au même temps et à la même sous-secte particulière. La critique a eu raison de faire dans cette masse documentaire des distinctions. Elle est justifiée d'y avoir découpé les cinq écrits que nous avons successivement analysés. Si apparentés qu'ils soient, chacun a sa physionomie propre.

L'analyse nous semble confirmer également le classement chronologique que nous avons adopté après MM. Harnack et Schmidt. Ce classement repose tout entier sur l'hypothèse de la priorité chronologique du IVe livre de la *Pistis Sophia* et des deux livres de *Jéû* (2). Aux raisons qui ont été données, on en pourrait ajouter une autre qui nous paraît non moins péremptoire. Le type de gnosticisme dont témoignent ces écrits présente les plus frappantes analogies avec le gnosticisme de la fin du IIe siècle. Il accuse les mêmes

(1) *Ibidem*, p. 552.

(2) Voir, page 310, une observation que nous ajoutons à celles qu'ont fait valoir Harnack d'abord et Schmidt ensuite.

tendances, mais plus exagérées. Sa spéculation, comme on va le voir, est déjà en germe dans le gnosticisme que connaissait Irénée, et qui lui était contemporain. Sa doctrine des mystères s'annonce déjà dans les *Extraits de Théodote*, comme dans les rites sacramentels imaginés par Marcus. D'autres traits qui le caractérisent commencent à poindre dans les documents inédits des *Philosophumena*. D'autre part, ce gnosticisme est fort éloigné, non seulement du gnosticisme des fondateurs, mais aussi de celui des hommes de la seconde génération, des Ptolémée, des Héracléon, des Apelle.

Quelle importance convient-il d'accorder aux spéculations de nos gnostiques? M. Schmidt leur a consacré une étude approfondie. Elle nous paraît définitive. On ne fera pas mieux. L'auteur mérite une vive reconnaissance. Son œuvre n'est pas seulement un monument d'ingénieuse perspicacité, mais aussi d'abnégation et de désintéressement. Il fallait que cette étude fût faite, mais il n'y avait à en tirer qu'un mince profit. Les doctrines de nos gnostiques n'ont qu'une valeur documentaire ; elles sont absolument stériles et mortes à jamais. Nous n'avons pas à les exposer après M. Schmidt ; pour le détail nous pouvons lui renvoyer le lecteur. Bornons-nous à les caractériser et à les situer dans l'histoire des idées gnostiques.

Nos écrits contiennent une sorte de métaphysique. On y discerne, au sommet du monde transcendant, perdu dans une insondable abstraction et dans une lumière inaccessible un principe suprême, le Père. Au-dessous de lui, se trouve le principe intermédiaire. Nous avons déjà fait remarquer que, dans ce système, le rédempteur est entièrement dissocié de l'intermédiaire. Leurs rôles respectifs n'ont rien de commun. Ils n'ont pas le même nom. Le deuxième principe s'appelle dans quelques-uns de ces écrits Jéû. Le rédempteur, c'est Jésus. Le premier crée et organise l'Univers, comme le Logos de Philon, le deuxième se borne très exclusivement à relever et à sauver les êtres déchus.

L'œuvre de Jéû consiste à peupler le monde invisible et à hiérarchiser les entités qu'il fait éclore. Il préside aux innombrables « émanations », aux « paternités », aux « trésors » et aux « aeons » qui se succèdent. Il est l'artisan de ce monde fantastique, mais incolore, bariolé de titres bizarres, mais absolument irréel, qu'évoque péniblement la plus stérile des imaginations. Nous connaissons la loi à laquelle elle obéit presque automatiquement. Ses créations sont de simples associations de mots, de syllabes et de sons qui se dévident jusqu'à l'épuisement. Dans l'Univers tel que le conçoit notre gnostique, le Cosmos visible et matériel compte pour peu de chose. A peine mentionne-t-on le Démiurge. Nulle part, on ne s'étend sur l'origine et la formation de la terre. La matière a plus d'importance au point de vue moral qu'au point de vue cosmique. Seul le Cosmos invisible intéresse notre auteur.

C'est que sa conception marque le terme d'une longue évolution de la doctrine cosmologique. Le stoïcisme constitue le dernier effort du génie grec pour expliquer rationnellement l'origine et la formation du Cosmos visible. Dans la suite, la cosmologie se fait de plus en plus métaphysique. Elle devient peu à peu l'explication d'un monde idéal et transcendant qu'on a imaginé. Le Cosmos visible s'efface devant le Cosmos transcendant. Il devient accessoire. Il cesse d'avoir sa raison d'être en lui-même. On en cherche la cause et l'explication dans le monde invisible. Philon aperçoit l'image, le modèle, l'archétype du Cosmos dans la pensée même du Logos. Origène, plus tard, expliquera l'origine de la matière et du monde par une chute des esprits dans le monde transcendant. Plotin ne songe au Cosmos visible que lorsqu'il a exposé la nature et l'organisation du monde transcendant. Il l'absorbe si bien dans sa métaphysique, que sa cosmologie ne fait point avancer d'un pas l'explication du monde physique. Les gnostiques, Valentin, Ptolémée et tant d'autres, n'ont fait que suivre l'exemple des maîtres de leur temps. Pour eux, une cosmologie était une méta-

physique. Valentin en a même fait un magnifique poème. Il s'en faut de beaucoup que nos gnostiques coptes soient des poètes ou des métaphysiciens, mais il leur a semblé tout naturel de construire le Cosmos à leur guise. Ils n'ont jamais eu l'idée qu'ils eussent à tenir compte des faits ; ils étaient même trop peu philosophes pour comprendre qu'à tout le moins la reconstruction du Cosmos, tant invisible que visible, devait se faire d'après certains principes, et n'être que l'application d'un certain système d'idées. Ils ont cru que le vaste domaine de l'invisible était ouvert à toutes les spéculations ; avec quelques vagues idées dans l'esprit, ils ont lâché la bride à leur imagination.

La fantasmagorie qu'évoquent nos documents, et que M. Schmidt a exposée dans le détail, a quelque chose de vertigineux. On s'étonne tout d'abord d'une pareille fécondité de spéculation. Nous savons ce qu'il faut en penser. Nous en connaissons le procédé. Rien de moins original, de plus artificiel. Telle qu'elle est, cependant, ne supposons pas que cette fantasmagorie transcendante soit l'œuvre d'un seul homme. C'est certainement le résultat des élucubrations d'une succession de songe-creux. Veut-on savoir comment se sont développées ces imaginations? Que l'on se souvienne de ce que nous a appris l'analyse critique de la notice d'Irénée sur Valentin et son école. Si vous séparez, dans cette notice, les conceptions qui sûrement dérivent du maître de celles qu'on y a ajoutées, vous apercevez aussitôt et la nature de ces additions, et les raisons qui ont fait qu'on les a introduites dans le système primitif du maître. Pour des raisons presque toujours puériles, on ajoute un trait, on dédouble telle figure, on redonne son histoire sous un autre nom et sous une autre forme. On dénature ainsi la conception du maître, en croyant la compléter ou l'améliorer. Il n'y a pas de raison de croire que les successeurs des premiers profanateurs de la pensée du fondateur aient mieux respecté cette pensée, et c'est ainsi que la conception la plus grandiose ou la plus philosophique a pu se muer en la plus absurde des imagina-

tions. Entre les mains d'une succession de gâcheurs, elle est devenue méconnaissable. Quelque chose de semblable est arrivé au sein de la secte gnostique à laquelle appartenaient nos auteurs. Ses premiers maîtres, quels qu'ils aient été, ont probablement enseigné une doctrine cosmologique assez simple. Peut-être n'avait-elle rien de bien original. Il se peut qu'on en ait emprunté les éléments essentiels à un Valentin, à un Basilide, à tel autre. Cette doctrine, on l'a développée, enrichie de génération en génération. Au IIIe siècle, elle est devenue semblable à une végétation touffue et luxuriante.

Ce qui a favorisé cette espèce de germination spontanée d'imaginations qui n'ont plus aucun sens, c'est l'absolue liberté dont jouissaient les didascales des sectes gnostiques. Libre à eux de greffer sur le tronc primitif toutes leurs fantaisies. Cette liberté, nous l'avons constatée en ce qui concerne les gnostiques des *Philosophumena*; ceux de nos documents coptes nous en offrent un nouvel exemple.

Malgré son exubérance, toute cette métaphysique est bien pauvre. S'il n'y avait pas autre chose dans nos écrits coptes, leurs auteurs nous paraîtraient mériter le dédain des hérésiologues. Fort heureusement, ces écrits nous révèlent tout un autre côté du génie gnostique. C'est par leurs aspirations morales et religieuses que nos gnostiques sont grands, et qu'ils se vengent des mépris séculaires qui les ont accablés.

Dans tous nos écrits, le principal rôle est réservé au rédempteur. Ce rédempteur est Jésus. Il l'est à la fois dans le monde transcendant et dans le Cosmos terrestre. C'est lui qui reçoit la mission de délivrer Pistis Sophia. Devant lui les archontes et les puissances du monde invisible s'écartent, et lui livrent passage. Il explore toutes les régions de l'invisible; il descend dans le chaos lui-même. Il arrache Pistis Sophia à ses oppresseurs, il la rétablit dans le plérôme. Sur la terre, il est le liturge qui fait les gestes, dit les paroles sacramentelles, accomplit les rites, auxquels rien ne résiste. Il brise le pouvoir de l'antique destin ; il efface les péchés; il

transporte ses disciples à travers le monde transcendant. Ailleurs, il apparaît comme l'arbitre souverain des destinées individuelles. Il prononce sur le sort des justes et des pécheurs. Lui seul peut enlever une âme même aux ténèbres du dehors. Qui donc, avant Clément ou Origène, a conçu avec cette ampleur le rôle de Jésus et sa fonction de rédempteur? Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que nos gnostiques limitent très exclusivement l'œuvre de Jésus à la rédemption. Comme nous l'avons déjà noté, ils détachent de sa fonction tout ce qui appartenait au Logos créateur dans d'autres théologies. Jésus n'est ni Démiurge, ni Christ-Logos; il est Sauveur. On comprend que nos gnostiques et d'autres avec eux aient préféré lui donner le titre de σωτήρ plutôt que celui de κύριος. Ce titre répondait plus exactement à leur conception que celui-ci, appliqué d'ailleurs par les Septante à Dieu.

Par cette exaltation très particulière de Jésus qui élargit et sa personne et son rôle, en les faisant relever encore plus du monde transcendant que du monde visible, nos gnostiques avaient bien le droit de se considérer comme chrétiens. Or, à en croire les notices ecclésiastiques, on ne se douterait pas qu'il se soit trouvé dans le monde gnostique des gens qui aient eu une idée aussi haute de Jésus. Dans les aperçus de systèmes gnostiques qu'elles nous donnent, Jésus est tout à fait à l'arrière-plan. Dans plus d'un système, il est à peine mentionné. Même dans les notices des *Philosophumena*, qui sont, cependant, des analyses d'écrits gnostiques, le rôle de Jésus est entièrement effacé. Nos gnostiques coptes seraient-ils les seuls à exalter la personne et l'œuvre de Jésus? Nullement. Les fragments documentaires d'Héracléon suffisent pour mettre en lumière le fait qu'il donnait à Jésus la place centrale, et que, lui aussi, faisait reposer toute la rédemption sur sa personne. Ptolémée allait peut-être plus loin encore. Dans sa lettre à Flore, il tire des paroles de Jésus le critère qu'il applique à l'Ancien Testament. Il juge de la valeur religieuse de l'ancienne religion d'après l'Évangile! La

contradiction entre les notices des Pères et les données des seuls documents gnostiques authentiques que nous possédions est flagrante. Elle ne s'explique que d'une seule manière. Les auteurs ecclésiastiques ont omis tout ce qui était d'inspiration simplement chrétienne chez leurs adversaires. Dans les écrits qu'ils utilisaient, les passages qui exaltaient le rôle ou la personne de Jésus ne les intéressaient pas. Ces passages auraient donné une idée trop favorable des hérétiques que l'on combattait. Il valait mieux mettre en relief tout ce que les systèmes gnostiques contenaient d'étrange ou de choquant pour la piété. Ainsi le voulait la polémique. Quelle autre raison pouvait-on avoir d'omettre ainsi tout ce qu'il y avait d'édifiant pour une âme chrétienne, non pas de tel écrit ou de tel système gnostique, mais de tous sans exception ? La plupart des hérésiologues n'éprouvaient assurément aucun scrupule à laisser de côté des déclarations qu'ils ne lisaient pas, sans doute, sans colère, puisqu'ils les estimaient hypocrites. Qu'on se souvienne de Tertullien ou de Rhodon !

Si nos gnostiques ont une si haute idée du rôle de Jésus, c'est parce qu'ils sont fort préoccupés du problème de la rédemption. L'auteur des « Petites interrogations » en est obsédé. Il rêve manifestement d'un salut universel. Mais n'est-ce pas sous l'empire de la même préoccupation que les auteurs des autres écrits coptes recherchent, pour nous les donner, toutes les formules magiques et tous les rites qui ouvrent l'accès aux régions successives du monde invisible ? Ce n'est pas pour le plaisir de les dépeindre qu'ils décrivent minutieusement les trois ou quatre mystères, qu'ils notent chaque geste, chaque rite, chaque parole ; c'est parce que le plus petit détail importe à l'efficace de la cérémonie, et que celle-ci procure le salut.

De la rédemption elle-même, nos gnostiques ont une notion très précise. Il est certain qu'au IIe siècle la gnose ou la science du monde invisible passait aux yeux des gnostiques pour la condition essentielle de la rédemption. On

n'était assuré de son salut que si l'on possédait la connaissance transcendante, dont la secte à laquelle on appartenait se considérait dépositaire. Ptolémée promet à sa correspondante de l'initier plus tard à une science plus haute. Certes, nos gnostiques coptes prétendent posséder une gnose transcendante, mais ils n'en font plus une condition absolue de salut. A leurs yeux, il est une condition bien plus importante. C'est d'avoir été initié « aux mystères » dont la secte possède le secret. On a beau avoir été un véritable juste et avoir fui le péché, si l'on n'a pas reçu les mystères, on n'est pas assuré de son salut. Avoir accompli les rites secrets, savoir les gestes qu'il faut faire, posséder les mots de passe, c'est s'assurer la sécurité après la mort, et un libre passage jusqu'à la lumière immaculée. La magie et le sacrement remplacent la gnose. Cette nouvelle conception de la rédemption, chacun la saisit avec plus ou moins d'élévation. Tel la spiritualise, un autre la matérialise. Pour l'auteur des « Petites interrogations », le mystère n'a d'efficace que s'il est accompagné de certaines conditions morales. Pour l'auteur du IV[e] livre de *Pistis Sophia*, il agit par lui-même. C'est déjà l'idée de l'*opus operatum*.

Ce déplacement du centre de gravité de la rédemption qui substitue le sacrement à la gnose, constitue une révolution au sein même du gnosticisme. Comment cette révolution a-t-elle été amenée? D'abord, pensons-nous, par le sentiment toujours plus net de l'insuffisance de la gnose, comme moyen de salut. On avait beau se targuer de posséder des révélations célestes, la science même de l'invisible, on pouvait même se croire d'une nature transcendante, et par essence un « spirituel », on n'en restait pas moins sujet à certaines défaillances; il arrivait que l'on succombait au péché. La gnose avait-elle le pouvoir d'effacer de telles fautes? Puis la science sublime n'était à la portée que d'un petit nombre. Que deviendraient la masse des hommes, les justes, les saints de l'ancienne alliance, les parents encore réfractaires? Questions angoissantes pour qui s'était pénétré

des compassions évangéliques. Que l'on songe encore à ce qu'était le péché pour nos gnostiques. C'était bien autre chose qu'une simple conséquence de l'ignorance, comme le voulait la philosophie grecque. Le péché leur apparaissait comme une fatalité. Ils voyaient peser sur l'humanité le destin écrit dans les constellations, la εἱμαρμένη. Les archontes du destin avaient le pouvoir de contraindre les hommes à pécher. Les passions étaient comme des essences invisibles que les démons attachaient à l'âme. Une fois introduites en elle, l'âme contractait une souillure qu'aucune gnose n'avait le pouvoir d'effacer. A ces causes qui déjà expliquent suffisamment que la confiance de nos gnostiques en la science transcendante ait été ébranlée, ajoutez l'exemple que leur donnait leur siècle. C'était le temps de la plus grande popularité des mystères, des tauroboles, des rites expiatoires. L'idée que certains rites, certaines formules procuraient, par une sorte d'opération magique, l'expiation des fautes, et purifiaient l'âme de la souillure était partout répandue. Quoi de plus naturel que cette idée ait gagné nos gnostiques? Ne venait-elle pas au moment précis où ils en avaient besoin?

La révolution dont témoignent les écrits gnostiques coptes n'a pas été sans être préparée. Elle s'annonce déjà très nettement dans les *Extraits de Théodote*. On l'a vu, les gnostiques auxquels Clément a emprunté ces notes avaient une conception déjà toute sacramentelle du baptême. Ils croyaient que l'immersion avait le pouvoir de chasser les démons qui tenteraient d'assaillir le néophyte. Marcus de son côté institue une eucharistie à laquelle il attribue une vertu magique et sacramentelle. Il est probable que ces idées se sont rapidement répandues parmi les sectes gnostiques. Les nôtres ne sont pas les seules au IIIe siècle qui aient fait des « mystères », la condition essentielle du salut.

Cette révolution était grosse de conséquences. La première, c'est qu'elle n'a pas tardé à transformer la plupart des sectes gnostiques. Au IIe siècle, celles-ci sont encore des

écoles. Elles sont pareilles à celles des philosophes de ce temps; elles sont des instituts à la fois de science transcendante et d'ascétisme. Sous l'influence de l'idée sacramentelle, ces sectes deviennent de plus en plus des confréries de mystagogues, de prêtres et d'initiés. On y pratique des rites expiatoires, comme dans les confréries de Mithra ou d'Isis. Il est un fait curieux que cette transformation des sectes gnostiques peut-être nous explique. Il est certain que l'église chrétienne ne commence à se douter de l'importance du gnosticisme et à s'alarmer de ses progrès que vers la fin du IIe siècle. Pourquoi? Parce que ce n'est qu'à ce moment qu'il devient menaçant. Après être resté pendant soixante ans environ enfermé dans des écoles et des cénacles, tout à coup il en sort, il se propage, il envahit l'église, il devient populaire. Cet essor que le gnosticisme paraît avoir pris dès l'an 190 environ, et qui n'a cessé de se développer pendant tout le IIIe siècle — qu'on se souvienne des plaintes d'Origène dans ses *homélies sur Jérémie* — a, selon toute vraisemblance, pour cause le changement qui se produit alors au sein même des cénacles gnostiques. Devenues des « mystères », les sectes ont bien plus d'attrait. Elles offrent aux âmes superstitieuses, ou simplement inquiètes et assoiffées d'expiation et de salut, des ressources et des satisfactions que l'église chrétienne ne procurait pas encore. De là, une popularité dont les chefs de l'Église se sont alarmés. Non sans raison. Plus d'un chrétien qui ne trouvait, ni dans les doctrines, ni dans les rites de l'Église, l'assurance du salut et de l'expiation de ses péchés, mais qui n'aurait pas voulu les demander à un culte ou à une confrérie païenne, allait aux gnostiques, attiré par l'espoir des satisfactions rêvées. Telle nous paraît être la cause qui a rendu si redoutable le gnosticisme au IIIe siècle.

Reconnaissons, en conclusion, qu'en tant qu'écrivains et philosophes, nos gnostiques coptes sont fort inférieurs. Leur pensée n'a aucune valeur. Elle n'a servi en rien au progrès des idées. Elle est fort au-dessous même de la pensée du

temps. C'est dans l'élévation de leurs sentiments, dans leur préoccupation du salut des âmes, dans leurs aspirations à la pureté morale, dans leur ardente piété, qu'il faut chercher leur originalité. Voilà les sources profondes que l'on sent sourdre dans leurs écrits. C'est ce qui donne à ces pages, malgré les imperfections de la forme, un si puissant intérêt.

QUATRIÈME PARTIE

LES GNOSTIQUES DES HÉRÉSIOLOGUES

CHAPITRE PREMIER.

MARCUS ET SES ADEPTES

Nous voici enfin arrivés aux parties les plus incertaines de l'histoire du gnosticisme. Nous allons dépendre presque exclusivement des auteurs ecclésiastiques. La plupart des sectes dont il va être question ne nous sont connues que par eux. Pour deux ou trois, il est vrai qu'il existe encore quelques fragments d'écrits qui émanent de leur sein. Mais tout ce qui concerne ces débris est incertain ; leur existence même est problématique. Ainsi nos principales sources d'information pour ces sectes proviennent des hérésiologues.

Sources singulièrement suspectes ! Le lecteur doit être maintenant convaincu qu'elles ne peuvent être utilisées qu'avec les plus grandes précautions. Les renseignements qu'elles donnent, nous les tenons des adversaires du gnosticisme. Irénée, Hippolyte, Tertullien, Épiphane ne sont pas des historiens; ce sont des polémistes plus ou moins passionnés. Ils ne présentent les doctrines des hérétiques que sous l'aspect le plus défavorable. Ils commettent les plus

flagrantes confusions, attribuant aux fondateurs des grandes écoles les idées ou les pratiques de leurs successeurs, contemporains des auteurs ecclésiastiques eux-mêmes. S'ils croient, comme l'auteur des *Philosophumena*, avoir découvert l'école de philosophes dont tels gnostiques auraient démarqué les doctrines, il leur arrive de dénaturer le système de ces gnostiques, pour mieux démontrer qu'en effet il dérive de la philosophie qu'ils y ont subodorée. Quelques-uns même des hérésiologues, sous l'empire de la haine, vont jusqu'à la mauvaise foi.

Quelle confiance de pareils témoins peuvent-ils inspirer? Ce qui est certain, c'est qu'il ne faut pas attendre d'eux des lumières sur l'histoire première des sectes qu'ils sont seuls à nous faire connaître. Si nous n'avions pas quelques débris authentiques des écrits de Valentin, de Basilide, de Marcion, d'Héracléon, saurions-nous jamais ce qu'ont été ces hommes? Serait-il possible de les retrouver à travers les confusions, les légendes, les altérations de toute sorte que la tradition ecclésiastique a entassées sur leur mémoire? Quelle chance avons-nous dès lors de jamais savoir ce qu'ont été à l'origine les Ophites, les Nicolaïtes ou les Simoniaces, puisque tout vestige d'un document authentique, datant des jours de leur fondation, a totalement disparu? Ce serait s'exposer, de gaieté de cœur, à des illusions et à des erreurs certaines que de fonder sur les notices ecclésiastiques une conception quelconque de l'histoire première de ces sectes. Une saine critique s'abstiendra par conséquent de toute conjecture sur ce point. Une hypothèse faite dans de telles conditions ne serait qu'une vaine imagination.

Tout ce que l'on peut demander à la tradition ecclésiastique, c'est de nous renseigner sur la condition de ces sectes au moment où elle s'en est occupée. Irénée, Hippolyte, Épiphane nous ont conservé de précieuses informations sur les gnostiques de leur temps. Tracer d'après ces informations le tableau de telle secte, à tel moment précis et dans telle localité déterminée, c'est tout ce que nous sommes en état de

faire actuellement. « Ne ultra documentum », voilà la règle que l'historien du gnosticisme est tenu d'observer avec la dernière rigueur, s'il veut conserver quelque chance de retrouver la vérité historique dans le domaine le plus obscur qui existe.

On s'étonnera peut-être que nous classions Marcus et son école dans la catégorie des gnostiques connus seulement par la tradition ecclésiastique. Ne se trouve-t-il pas dans la longue notice qu'Irénée lui a consacrée un document, ou l'analyse d'un document qui peut-être émane de l'hérésiarque lui-même? N'est-ce pas une source de première main? Elle le serait assurément, si l'on en connaissait avec quelque certitude et le caractère et la provenance. Mais, comme on le verra, on ignore si Irénée résume simplement un écrit de l'école de Marcus, ou s'il en donne une analyse, ou s'il le reproduit textuellement. Et puis cet écrit ou ce fragment d'où vient-il, qui en est l'auteur ? Voilà des questions auxquelles on ne peut répondre que par des conjectures. Nous ne pouvons dès lors assimiler cet écrit hypothétique aux sources que nous avons utilisées jusqu'à présent. Il ne présente pas les mêmes garanties documentaires. Ajoutons qu'il figure dans une notice pleine de renseignements qu'Irénée a recueillis des informateurs les plus divers. En somme, tout ce que nous savons de Marcus, c'est de l'auteur de l'*Adversus haereses* que nous le tenons; nous dépendons entièrement de lui; nous n'avons aucun moyen de contrôler ses affirmations. Nous savons seulement que les intéressés en ont contesté l'exactitude (1).

(1) Irénée est en fait notre seule source. Dans le petit traité d'Hippolyte figurait une notice sur Marcus. Philaster et Pseudo-Tertullien l'ont reproduite. Mais elle était fort succincte. Épiphane l'a dédaignée, et s'est contenté de reproduire Irénée. Hippolyte, dans ses *Philosophumena*, se donne l'air d'être indépendant. Mais à part quelques détails sur Marcus et les marcosiens, il ne nous apprend rien de plus qu'Irénée. Pour la plus grande partie de sa notice, il le reproduit. C'est lui qui nous apprend que les marcosiens accusaient Irénée d'inexactitude, *Philos.* VI, 42 p. 300, 2 : Εἰρηναῖος.. ἐξέθετο... οἷς ἐντυχόντες τινὲς αὐτῶν ἤρνηνται οὕτως παρειληφέναι.

Dans sa notice, Irénée nous renseigne d'abord sur la personne de Marcus, sur ses procédés de propagande, sur ses succès. Dans un long chapitre, il expose ensuite la doctrine de l'hérétique. Enfin, il nous fait connaître les disciples de Marcus, ses contemporains, certaines de leurs doctrines, de leurs exégèses et de leurs pratiques. Quelle est la valeur de ces différents éléments de la notice de l'évêque de Lyon, et quelle confiance méritent-ils?

C'est en Asie-Mineure que Marcus aurait exercé son apostolat. Son moyen le plus efficace de propagande aurait été la célébration de l'eucharistie. Marcus aurait imaginé une forme particulièrement impressionnante de ce rite. Il aurait créé chez les participants l'illusion qu'ils entraient en communion mystique avec Dieu par son entremise. Une foule de chrétiennes auraient subi le charme, et Marcus en aurait profité pour les exploiter et pour en abuser. Il aurait été un fort habile imposteur. On connaît l'admirable portrait que Renan a tracé du personnage d'après Irénée (1). Celui-ci n'a-t-il pas calomnié Marcus? S'il l'a fait, ce n'est pas avec intention. Il semble avoir simplement reproduit les renseignements qu'il a recueillis. Quels ont été ses indicateurs? Il nous l'apprend lui-même, ce furent les victimes du mystificateur. Les chrétiennes qu'il avait égarées ne tardaient pas à revenir à l'église, contrites et repentantes. Quelques-unes, comprenant ce qu'on leur voulait, s'en allaient indignées. Toutes ces femmes s'empressaient de raconter aux fidèles ce qu'elles avaient vu et entendu. Irénée cite un cas particulier. C'était celui de la femme d'un diacre d'une église d'Asie (τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ τῶν ἡμετέρων (2)). Ce diacre avait eu l'imprudence d'accueillir Marcus chez lui. La beauté de sa femme tenta le charlatan, qui sut si bien capter son hôtesse qu'elle abandonna son mari, et pendant longtemps suivit Marcus. A la fin, les frères la ramenèrent navrée et repen-

(1) E. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 292; G. Truc, *L'hérésie gnostique de Marcus* dans la Revue des Idées, 15 juin 1910, p. 404-436.

(2) *Adv. haer.* I, 13, 5.

tante. Irénée a donc disposé de témoignages précis. Ils sont suffisants pour établir les faits essentiels. Il n'est guère douteux que ce Marcus ait exploité la crédulité de ses dupes dans l'intérêt de ses passions. Cela n'a rien de surprenant. Si le gnosticisme comptait des hommes de la plus haute distinction et d'une moralité exemplaire, il y a eu aussi dans son sein des personnalités, les unes médiocres, les autres excentriques, d'autres, nous le verrons, adonnées à des vices immondes. Il n'est pas étonnant qu'il s'y soit trouvé aussi des charlatans. Les habiles imposteurs, tels qu'un Pérégrinus, abondaient alors. La crédulité et la superstition du temps offraient à leurs exploits le terrain le plus propice (1).

Irénée a exposé dans un long chapitre l'enseignement de Marcus. On le présentait aux néophytes sous forme de révélation. Un jour la tétrade suprême, c'est-à-dire les deux premières syzygies du plérôme, était apparue à Marcus sous les traits d'une femme. Elle lui avait accordé des révélations qu'il aurait été le premier et le seul à recevoir. Pour rehausser encore ces divines communications, la tétrade avait dévoilé devant Marcus la Vérité elle-même, l'une des principales entités de la tétrade. Celle-ci n'avait prononcé qu'une parole. Marcus crut qu'elle était insignifiante. La tétrade lui apprenait alors que cette seule parole contenait un monde. Voilà toute une mise en scène qui était évidemment destinée à rendre la doctrine plus imposante, et à lui conférer une autorité particulière.

Si complexe que paraisse l'enseignement qu'on attribue à Marcus, il est, en réalité, assez simple. Marcus a appliqué à la théologie de Valentin cette espèce d'arithmétique philosophique et mystique qui jouissait alors de la vogue. On attribuait à certaines lettres une valeur numérique spécifique. Ensuite, par l'addition ou la multiplication, on obtenait des combinaisons variées et indéfinies. L'alphabet représentait ainsi une somme incalculable de nombres. Ajoutez

(1) Voir Celse, cité dans le *Contra Celsum*, II, 55.

que ces nombres figuraient soit des idées, soit des forces. Combinez certaines lettres, ramenez-les aux chiffres qu'elles représentent, et vous aurez l'ensemble des idées prototypes des choses ou des forces qui sont immanentes dans l'Univers. Le Cosmos tant visible qu'invisible apparaîtra sous forme de lettres.

L'évidente préoccupation de l'auteur de cette spéculation a été de donner une interprétation pythagoricienne, ou présumée telle, du système de Valentin. Aussi son attention semble s'être concentrée sur deux points. D'une part, le plérôme avec ses deux tétrades, son ogdoade, sa décade, sa dodécade, son total de trente aeons, offrait une ample matière à des interprétations arithmétiques des lettres dont étaient formés les noms des aeons. D'autre part, les noms de Christos et de Jésus permettaient aussi des calculs de même nature. A l'aide de lettres et de chiffres, on établissait la doctrine christologique de l'école.

Cette préoccupation semble avoir détourné l'auteur de toute tentative de remaniement du système lui-même. Il lui a suffi d'interpréter en pythagoricien la spéculation de Valentin; il n'a pas songé, comme d'autres disciples du maître, à corriger ou à amplifier le système primitif. En effet, dans cet aperçu de l'enseignement de Marcus, nous ne trouvons aucune spéculation sur Enthymésis, le produit informe de Sophia; point de doublet de son mythe, comme celui d'Achamoth; rien sur le rapport des passions de Sophia et des éléments; aucune spéculation particulière sur le Démiurge, ou sur les différentes catégories d'hommes et les conditions de leur salut. Ces omissions existaient-elles dans l'enseignement de Marcus, ou dans l'écrit que citerait ici Irénée, si écrit il y a? Ou sont-elles du fait d'Irénée, qui n'aurait reproduit qu'en partie l'enseignement de l'hérésiarque ou l'écrit dont il s'est peut-être servi? Lui a-t-il semblé que ce pythagorisme d'un nouveau genre seul offrait quelque intérêt dans le système de Marcus, et notamment le caractérisait à merveille, en l'exposant sous le jour le moins favo-

rable? Nous ne pouvons que poser la question. Nous n'avons aucun moyen de la trancher.

Ce qui frappe encore dans l'exposé de la doctrine de Marcus que nous donne Irénée, ce sont les répétitions. N'avait-on pas suffisamment illustré, dans la première partie, l'application que Marcus faisait de la théorie néopythagoricienne des nombres au plérôme de Valentin? Cependant on y revient encore plus loin sous une autre forme. On nous donne de même un premier aperçu christologique que l'on reprendra plus loin. On mentionne enfin à deux reprises la doctrine de Marcus relative au baptême de Jésus. Ces redites témoignent d'un certain désordre dans l'exposé. Est-ce dû à la façon dont Irénée a fait les extraits de l'écrit qu'il a peut-être eu entre les mains? Dans l'écrit lui-même, ou dans l'enseignement de Marcus, ces discordances étaient-elles fondues dans un ensemble harmonieux? Quoi qu'il en soit, il est évident qu'il ne subsiste de l'écrit présumé que des *membra disjecta*.

On le voit, partout dans cet exposé se dresse devant nous la même question. Irénée reproduit-il ici librement des renseignements qu'il a recueillis un peu partout sur la doctrine de Marcus, ou bien a-t-il sous les yeux un écrit de Marcus ou de son école qui contenait cette doctrine? Plus d'un trait de l'exposé d'Irénée donne à croire qu'il s'inspire d'un document écrit. Notez en effet que, partout dans ce chapitre, se rencontre le signe auquel se reconnaissent les citations ou les analyses de documents. A chaque instant intervient un « il dit », φησί. Dans certains paragraphes le mot abonde. On croit lire du document, notamment dans les passages où il est question des révélations qu'aurait eues Marcus. Il se pourrait même que l'auteur de l'*Adversus haereses* ait mentionné incidemment le titre de l'écrit dont il s'inspire. Ainsi nous lisons ces mots : comme dit le « silence de Marcus », ὡς φησιν ἡ Μάρκου Σιγή (14, 6). Cette formule revient plus loin, καθὼς ἡ Μάρκου Σιγή. Serait-ce le titre d'une sorte de livre des révélations de Marcus? La prétention même que

trahit ce titre cadre bien avec le personnage. Mais si, dans ce chapitre XIV, Irénée a utilisé un écrit, comment l'a-t-il fait? A-t-il cité textuellement son auteur? L'a-t-il résumé seulement? Ce qui est plus important, en a-t-il incorporé dans sa notice le contenu entier, ou n'en a-t-il donné que de maigres extraits?

Enfin cet écrit, que l'on croit voir transparaître à travers le texte d'Irénée, était-il de Marcus lui-même? Nous le croirions volontiers. Le passage où l'on raconte les révélations accordées à Marcus a un accent personnel qui ne trompe guère. « La tétrade lui dit : je veux te montrer aussi Alé-« théia elle-même. Car je l'ai fait descendre des demeures « d'en haut, afin que tu la contemples sans voiles, et que tu « apprennes à connaître sa beauté.... lorqu'elle eut dit cela, « Aléthéia, l'ayant regardé et ayant ouvert la bouche, pro-« nonça une parole.... Comme Marcus s'attendait à ce qu'elle « en dît davantage, la tétrade s'avançant de nouveau dit... ». Ne semble-t-il pas que l'on entende le mystificateur raconter lui-même ses prétendues révélations?

Si Marcus est l'auteur du traité qu'Irénée semble avoir très librement utilisé dans le chapitre XIV, on s'expliquerait mieux le caractère particulier du système qui lui est attribué. C'est nécessairement vers 180 à 190 que Marcus a dû exercer son apostolat en Asie-Mineure, puisqu'Irénée ne l'a pas connu. Celui-ci avait déjà quitté l'Asie-Mineure. Ce Marcus appartenait donc à la deuxième génération des disciples de Valentin. Il est probable même qu'il a été parmi les plus jeunes de la génération d'Héracléon et de Ptolémée. Quoi qu'il en soit, il n'était pas encore très éloigné du fondateur de la secte. On comprend dès lors que le système qu'il enseignait ait encore conservé un caractère relativement simple. Marcus, comme les premiers élèves de Valentin, a respecté les grandes lignes de la spéculation de son maître. Ce qu'il a tenté, ce fut d'en donner une nouvelle interprétation. Il a fait comme l'auteur du système valentinien que nous fait connaître Hippolyte dans les *Philosophumena*. Mais tandis

que celui-ci essayait de bonne foi d'expliquer ce système, Marcus n'a pensé qu'à éblouir ses lecteurs. L'arithmétique mystique des néopythagoriciens convenait à merveille à ses fins. C'est pour cette raison qu'il l'a appliquée à la spéculation de Valentin. Il lui donnait ainsi un air de mystère et de haute transcendance très propre à faire impression sur certains esprits (1).

Nous inclinons donc à croire, non seulement qu'Irénée a utilisé dans cette partie de sa notice un écrit marcosien, mais que Marcus en était l'auteur. Cependant ce n'est là qu'une hypothèse.

Si les renseignements que l'auteur de l'*Adversus haereses* nous donne sur Marcus et sur sa doctrine ne sont ni absolument sûrs, ni lumineux, il en va tout autrement de ce qu'il nous apprend des disciples de l'hérésiarque, qui étaient ses contemporains. Les marcosiens avaient suivi le grand courant d'émigration qui allait d'Asie-Mineure à la vallée du Rhône (2). Irénée les a connus. Il a fort bien pu en interroger quelques-uns, comme il a interrogé, à ce qu'il dit lui-même, des disciples de Ptolémée. Il a pu avoir entre les mains certains de leurs livres (3). Il a connu aussi plusieurs de leurs victimes dont il a entendu les lamentables confessions (4). Il a donc été renseigné de première main. Sans doute, Irénée est un adversaire décidé des gnostiques, il lui arrive de faire de graves confusions en ce qui les concerne, mais nous n'avons pas lieu de suspecter sa loyauté. Aussi quand il nous renseigne sur des hommes qu'il a connus, nous pouvons ajouter foi à ses informations, sous réserve des critiques qu'elles pourraient soulever par elles-mêmes.

(1) Marcus est-il le premier dans l'école de Valentin, qui ait introduit dans le système l'arithmétique pythagoricienne ? On l'ignore. Sur ce point la tradition était fort incertaine. D'aucuns, comme Hippolyte, attribuaient à Valentin lui-même cette initiative.

(2) I, 13, 7 : Καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς κλίμασι τῆς Ῥοδανουσίας...

(3) I, 20, 1 : πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν, παρεισφέρουσιν...

(4) I, 13. 7... αἱ μὲν καὶ εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται, etc.

Si l'on en croit Irénée, les disciples étaient dignes du maître. Ils auraient été charlatans comme lui, et, à son exemple, se seraient fait une spécialité de la propagande féminine. Attirées et mystifiées par eux, de nombreuses chrétiennes se seraient perdues d'honneur sous prétexte d'union mystique. Ces gens prétendaient qu'ils avaient le droit de tout faire. Ils n'avaient pas à craindre les puissances hostiles dans l'au-delà. Ils étaient sous la protection spéciale du « parèdre de Dieu » et de Sigé.

Irénée a recueilli un grand nombre des exégèses dont ces gens émaillaient leurs instructions. Il en a donné plusieurs spécimens dans deux endroits (I, 16, 1-2; I, 18, 1-4). On remarquera que, dans ces passages, le pluriel revient à chaque ligne, « ils disent », « ils montrent », « ils conjecturent », ils supputent », « ils nomment » etc., alors que, dans le chapitre XIV, l'auteur emploie le singulier des verbes « il dit » etc. Dans ces passages des chapitres XVI et XVIII, l'auteur évidemment invoque un témoignage collectif. Ce n'est pas un écrit qu'il cite, ce sont des renseignements qu'il rapporte. Ces exégèses sont principalement destinées à justifier par les Écritures l'interprétation pythagoricienne du système de Valentin. Les unes sont tirées des évangiles, les autres de l'Ancien Testament. Les récits de la Genèse et de l'Exode avaient pour les marcosiens, comme pour tant d'autres gnostiques, un attrait tout particulier. Ils y retrouvaient la tétrade, l'ogdoade, la décade et la dodécade, sans parler des trente aeons. Ils les signalaient jusque dans la constitution du Cosmos visible. Les quatre éléments figurent la tétrade ; les sept cieux avec le huitième ciel, le soleil et la lune ont été formés à l'image de l'ogdoade. Tout le reste est à l'avenant, les disciples de Marcus semblent avoir simplement développé, dans la partie théorique de leur enseignement, le système imaginé par leur maître.

Ces marcosiens paraissent avoir été surtout préoccupés de rédemption. Ce n'était pas tant la théorie du salut qui les intéressait, que la question pratique des moyens de l'obtenir.

Irénée avait remarqué qu'ils n'étaient pas d'accord sur ce point. Il a même cru qu'il régnait sur cette question du salut la plus grande diversité d'opinions au sein de la secte (ch. XXI). A l'examen, on constate aisément que ces divergences se ramènent à deux principales. Les uns soutenaient que, pour entrer dans le plérôme, il ne suffisait pas de posséder la gnose. Un rite était nécessaire. Seul un nouveau baptême pouvait régénérer. L'acte liturgique revêtait une valeur sacramentelle (1). Ils distinguaient entre le baptême de repentance qu'ils appelaient celui de Jésus, et le baptême de rédemption qu'ils administraient au nom du « Christ descendu en Jésus ». Le premier était psychique, l'autre spirituel. Ces idées n'étaient pas du goût de tous les marcosiens. Plusieurs protestaient ; ils déclaraient que les rites n'étaient pas nécessaires, et même qu'il ne convenait pas de représenter « le mystère de la puissance ineffable et invisible » par des éléments visibles et périssables. La connaissance procurait la délivrance de « l'homme intérieur ». C'était l'unique et suffisante rédemption. Ainsi les uns voient dans la gnose la condition essentielle du salut, les autres font découler le salut d'un rite dûment accompli.

Au temps d'Irénée, on ne s'entendait pas, dans la secte, sur la nature de ce rite. Les uns le voulaient aussi imposant que possible. Le rite devait consister en une sorte de noces spirituelles, qui figureraient l'union des couples d'aeons dans le plérôme. On disposait à cet effet une chambre nuptiale. On administrait tout d'abord un baptême que l'on accompagnait d'une invocation au nom du Père, de la Vérité et du Christ descendu en Jésus. Parfois l'invocation était en langue hébraïque (2). Les formules paraissent avoir varié. Le néophyte, ou plutôt l'initié répondait : « Je suis affermi ; je suis « délivré ; je rachète mon âme de ce siècle et de tout ce qui

(1) XXI, 1 : λέγουσι δὲ αὐτὴν (ἀπολύτρωσιν) ἀναγκαιαν εἶναι τοῖς τὴν τελείαν γνῶσιν εἰληφόσιν ἵνα.... ὥσιν ἀναγεγεννημένοι.

(2) Harvey a fait un essai intéressant de reconstitution en syriaque de ces formules dites hébraïques. Voir son édition, vol. I, p. 183, 184.

« est en lui au nom de Iao, lui qui a racheté son âme en vue « de la rédemption en Christ le Vivant ». Les assistants s'écriaient alors : « Paix soit accordée à tous ceux sur les- « quels repose ce nom! » On oignait l'initié. Cette onction figurait « la senteur de parfum qui plane sur l'univers (1) ». D'autres marcosiens déclaraient le baptême superflu ; ils se contentaient de verser sur la tête des initiés un mélange d'huile et d'eau en prononçant les mêmes formules.

Les écrits gnostiques coptes nous ont permis de constater qu'il se produit, vers le commencement du IIIe siècle, un changement profond au sein même du gnosticisme. Il est incontestable que, dans les sectes dont proviennent les documents coptes, on faisait dépendre le salut bien plus du rite que de la gnose. Le baptême et l'eucharistie sont maintenant des sacrements dont l'efficace s'étend jusque dans l'au-delà. Il n'est pas douteux, d'autre part, que les gnostiques du IIe siècle, notamment les hommes des deux premières générations, ont fait très exclusivement consister la rédemption dans la possession d'une gnose transcendante. Les causes qui ont amené la substitution graduelle du rite à la gnose ont été sans doute diverses. Avec le temps, on s'est aperçu, comme nous en avons fait la remarque, que la connaissance même transcendante ne suffit pas, et ne donne pas l'assurance certaine du salut. En même temps le caractère plus populaire du gnosticisme des nouvelles générations le rendait plus accessible à l'influence des mystères et des religions syncrétistes si florissantes à cette époque. Or celles-ci, notamment les mystères, attribuaient aux rites, aux gestes liturgiques, à certaines formules une souveraine efficace. C'est déjà l'idée sacramentelle. Quoi de plus naturel que l'exemple ait été contagieux? Il devait l'être d'autant plus que les sectes

(1) Cette idée d'un parfum, tantôt du domaine cosmique, tantôt du monde transcendant, se retrouve chez plus d'un gnostique. Voir Irénée I, IV, 1 : d'Achamoth il est dit, ἔχουσά τινα ὀδμὴν ἀφθαρσίας ; I, XXX, 8 : Prunicos rend aux protoplastes odorem suavitatis humectationis luminis ; *Philos.* V, 19, p. 204, 26 : κατέσπαρται καὶ καταμεμέρισται μετὰ τοῦ φωτὸς ἡ τοῦ πνεύματος ἄνωθεν εὐωδία. Comparez Paul, II Corinth., II, 15 : ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ.

gnostiques tendaient de plus en plus à se transformer d'écoles en confréries religieuses. Au IIIe siècle, elles sont devenues les mystères chrétiens. C'est là une transformation qu'il n'est pas exagéré d'appeler une révolution.

Les marcosiens ont ceci d'intéressant qu'ils marquent le moment où se fait la transition. L'idée sacramentelle commence à pénétrer parmi eux. Il s'y trouve des gens qui attribuent une efficace spéciale au baptême, et qui voudraient donner à la cérémonie une importance et un éclat qu'elle n'avait pas encore. Ces idées rencontrent une vive opposition. Bien des marcosiens soutiennent que la gnose suffit, et que, pour être sauvé, on n'a pas besoin de cette cérémonie. Ils simplifient le rite d'initiation; ils dispensent du baptême.

Les *Extraits de Théodote* prouvent que déjà, dans la secte dont est issu cet écrit, on attribuait une valeur sacramentelle au baptême. Mais on n'avait pas encore compliqué et embelli la cérémonie elle-même. On était encore loin des trois baptêmes, et des trois ou quatre mystères des documents coptes.

Il semble donc que nos divers documents nous permettent de suivre l'évolution des idées qui ont transformé le gnosticisme dès la fin du IIe siècle. Ces idées apparaissent dans la secte de Marcus vers la fin du IIe siècle. Bientôt elles gagnent du terrain. Chez les disciples de Valentin de la troisième génération, du moins chez ceux dont Théodote a été le didascale, elles sont admises. Elles vont se développer et produire des fruits abondants. Au IIIe siècle, presque dans toutes les sectes gnostiques, la gnose est reléguée au second plan; le rite est au premier. La révolution est faite.

L'événement que nous laissent encore entrevoir nos documents, si on l'admet, a une très grande importance. Il nous permet notamment de mieux classer et de dater plus sûrement les écrits et les systèmes gnostiques. Ils seront plus anciens ou plus récents, selon l'importance qu'ils accordent soit à la gnose, soit aux rites.

CHAPITRE II

OPHITES OU GNOSTIQUES
DISTINCTIONS ET CLASSEMENT

A mesure que l'on s'éloigne des écoles gnostiques qui se réclamaient d'un fondateur connu tel que Basilide, Marcion ou Valentin, et que l'on aborde les sectes qui se désignaient, ou que l'on désignait par des appellations plus ou moins exactes, on sent s'accroître l'obscurité et l'incertitude. Plus que jamais il convient d'avancer avec précaution. Craignons d'être victimes de méprises graves, et méfions-nous des hypothèses hâtives.

On englobe encore maintenant une foule de sectes sous le nom d'Ophites, telles que les Barbelognostiques d'Irénée, les gnostiques d'Épiphane, les Ophites d'Hippolyte, les Severiani, les Nicolaïtes, les Caïnites, etc. A ce vaste groupe on ajoute les huit ou neuf écoles connues par les *Philosophumena*. On les complète par les gnostiques des documents coptes, et par ceux que Plotin a combattus à Rome vers le milieu du IIIe siècle. Comme le dit avec raison M. Liechtenhan, le seul lien qui les unisse, c'est le fait que ces sectes ne se rattachent à aucune personnalité dont elles dériveraient (1).

(1) Voir dans la *Realencyclopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e éd, 1904, vol. XIV, p. 404-413 ; A. Harnack, *Gesch. der altchrist. Literatur*, vol. I, p. 163-174. Hilgenfeld, *Ketzergesch.*, p. 230-283. Meyboom, *Opheiten* dans *Theologisch Tidjchrift*, XXXVIII, p. 136-162 et 197-225.

On avouera que comme preuve d'une origine commune, c'est insuffisant. Une constatation négative n'est pas une preuve. On s'en est, cependant, contenté jusqu'à présent. M. Schmidt lui-même considère toutes ces sectes comme faisant partie du même groupe. Il se borne à changer la rubrique qui les désigne. Il ne veut pas qu'on les appelle Ophites ; il leur restitue leur vrai titre ; ils s'appelaient « Gnostiques ». M. Bousset partage ce point de vue. D'après lui ces sectes sont les plus anciennes. Il pense même savoir d'où elles viennent. Leur gnose est païenne, et ils l'ont importée dans le christianisme. Puisque toutes ces sectes sont de même souche, et en somme ne sont que des variétés de la même gnose, il n'y a qu'à rassembler en un faisceau les doctrines ou les spéculations qui leur sont communes, pour obtenir un système que l'on classera à côté de celui de Valentin ou celui de Marcion. C'est ce qu'a fait M. Liechtenhan.

Nous craignons que la méthode que l'on a suivie jusqu'à présent ne fasse qu'épaissir les ténèbres qui enveloppent ces gnostiques. La tradition nous les livre pêle-mêle, confondus en un bloc qui ressemble à un chaos. Pour débrouiller ce chaos, il ne suffit pas de changer la rubrique qui sert à le désigner, ou d'affirmer que ce chaos est pour ainsi dire le limon primitif où ont ensuite pullulé les sectes gnostiques, encore moins d'attribuer à ce bloc informe d'écoles et de sectes une commune théologie en systématisant leurs diverses doctrines.

Ce qu'on peut affirmer, c'est que toute cette conception s'accorde mal avec ce que les documents authentiques nous ont appris. Remarquons tout d'abord qu'il ne suffit pas que la même doctrine se retrouve dans deux écoles différentes, pour que l'on soit autorisé à déclarer que ces deux écoles sont apparentées et issues du même groupe. Ainsi n'avons-nous pas dans la *Pistis Sophia* le mythe même de Valentin? Et n'est-ce pas pour cette raison que si longtemps on a cru que cet écrit émanait de son école, et même de sa plume? Il est cependant reconnu maintenant que cette opinion n'est pas

fondée. Voilà donc deux écoles qui ont en commun une conception capitale, et qui cependant n'appartiennent pas au même groupe.

Les documents ne nous ont-ils pas ensuite appris que les écoles gnostiques étaient fort éclectiques? A l'exception de celle de Marcion, elles pratiquaient entre elles un large syncrétisme. De ces habitudes, les gnostiques des *Philosophumena* nous ont offert un remarquable exemple. Naassènes, Pérates, Séthiens, Docètes, écoles de pseudo-Basilide, de pseudo-Simon, de Justin, de Monoïmus se livraient à un échange si actif et de livres et de spéculations, qu'il est fort difficile de les distinguer. C'est précisément ce qui a fait supposer que les systèmes dénoncés par Hippolyte n'étaient en réalité que le même système arrangé et accommodé pour chaque cas particulier. De là l'hypothèse des faux dont l'auteur des *Philosophumena* aurait été dupe. Faites abstraction de ce décevant syncrétisme que pratiquaient les gnostiques de Rome, et vous verrez chacun de ces systèmes, chacune de ces écoles recouvrer sa physionomie originale. Il deviendra possible de les différencier, et par cela même de les classer selon leurs affinités et leurs différences réelles.

Cet exemple suffit à lui seul pour montrer combien il y a lieu d'exercer de prudence dans les rapprochements que l'on est tenté de faire entre les diverses écoles gnostiques.

Ajoutez enfin à ces considérations l'observation que nous avons mainte fois eu l'occasion de faire. Les écrivains ecclésiastiques confondent à chaque instant les temps et les hommes. Ils attribuent couramment à une époque et à un hérétique des idées qui ne sont ni de lui, ni de son temps. Les documents ou fragments de documents authentiques que nous possédons nous ont permis de découvrir en bonne partie ces sortes de confusions, en ce qui concerne les maîtres gnostiques que nous avons étudiés jusqu'ici. Mais ce critère va maintenant nous faire défaut. Les gnostiques que nous allons passer en revue ne nous sont connus que par les hérésiologues. Combien plus serons-nous tenus de nous méfier

de rapprochements dont nous avons la certitude qu'ils sont pour la plupart illusoires!

Nous le demandons, est-il sage, dans ces conditions, de considérer tant de sectes, que les uns appellent Ophites, les autres Gnostiques, comme les simples variétés d'une même école, les branches du même arbre, les membres du même groupe? Si nombreux que soient les traits qui leur sont communs, est-ce une raison suffisante pour qu'on les englobe sous la même dénomination? L'hypothèse de leur commune origine se justifie-t-elle, et peut-elle se soutenir lorsqu'on tient compte des faits que nous avons signalés? Qui vous garantit que les analogies qui vous frappent ne soient pas dues à des emprunts mutuels qu'elles se sont faits, ou à l'influence que les écoles plus fortes ont exercée sur les autres? Qui peut même vous assurer que mainte ressemblance ne provienne pas simplement de l'erreur d'un hérésiologue qui a confondu les systèmes, les hommes et les temps? Il se peut donc fort bien que toutes ces sectes que l'on confond sous le nom, soit d'Ophites soit de Gnostiques, procèdent, non d'une même souche, mais de trois ou quatre sources différentes.

Ce que l'étude que nous avons faite jusqu'ici a mis en lumière, c'est bien plutôt la variété des spéculations et des écoles gnostiques que leur uniformité. N'est-il pas à présumer que les systèmes que nous allons maintenant passer en revue présenteront la même particularité? Telles sont les raisons qui nous ont décidé à pratiquer de larges coupures dans le fouillis de sectes que l'on rassemble ordinairement sous la rubrique d'Ophites ou de Gnostiques.

Nous distinguons parmi ces sectes quatre groupes. Nous sommes arrivé à ce résultat par l'application de la méthode que nous avons suivie jusqu'ici. Elle nous a permis tout ensemble de discerner avec quelque précision le caractère propre de chaque école, et de mieux apercevoir l'ensemble du gnosticisme et son évolution pendant plus d'un siècle. Il a suffi de projeter la lumière ainsi obtenue sur les parties encore obscures du gnosticisme pour y voir l'ordre s'établir

graduellement, et se dessiner le classement organique des sectes qui nous restent à étudier. C'est ce que nous espérons rendre évident au fur et à mesure que se développera notre exposé. Si nous indiquons d'avance le classement des sectes que nous proposons, avant de l'avoir justifié par l'étude du détail, c'est uniquement pour orienter le lecteur dans le plus obscur des sujets.

Parmi les sectes dont il va être question, il en est un certain nombre dont la spéculation semble s'être bornée à la Bible, et s'être exercée spécialement sur les récits de la Genèse. Cette spéculation prend le contre-pied de la tradition biblique. Nous les appelons pour cette raison : les sectes *antibibliques*. Tels sont les Ophites proprement dits, les Caïnites, les Séthiens, les Sévériens, les Adamiani. Ce groupe, comme on le verra, est largement tributaire du suivant. En bonne logique, on devrait le placer après celui-ci. Si, néanmoins, nous le mettons en tête de notre exposé, c'est dans le but de déblayer le terrain. En un sujet aussi obscur, on nous excusera de sacrifier parfois à la clarté les considérations de logique ou de fidélité purement formelle.

Nous appelons le groupe suivant : les *Adeptes de la Mère*, parce que, dans les systèmes qui en relèvent, l'une des premières places est assignée à une entité féminine, le plus souvent appelée la Mère. Tels sont les systèmes des Barbelognostiques, des Ophites d'Hippolyte, de ceux de Celse, des Gnostiques anonymes d'Irénée (I, 30), des Archontiques. Nous aurions pu les intituler *Barbelognostiques*. Mais le principe féminin ne porte pas dans tous les systèmes le nom de Barbélo. Le titre que nous avons choisi, plus général, peut s'appliquer à tous les systèmes.

Nous classons à part les hérétiques que nous appelons les *Gnostiques licencieux*. Nous n'ignorons pas leurs affinités avec des sectes de tendances diamétralement contraires, mais on verra qu'il existe des raisons essentielles pour les envisager comme constituant des sectes indépendantes. Tels sont les Carpocratiens, les Gnostiques d'Épiphane, les Nicolaïtes.

Nous intitulons le dernier groupe : *Gnostiques fictifs*. Cette rubrique n'implique pas que ces gnostiques n'ont jamais existé. Elle signifie simplement, ou qu'on leur a attribué une doctrine qu'ils n'ont jamais professée, ou qu'il ne reste de leur système ou de leurs idées que des échos si incertains qu'il est impossible de les percevoir. Tels sont Simon le magicien, Ménandre, Cérinthe et même Satornil et Cerdon.

Dans un appendice, nous traiterons des hérétiques que nous ne croyons pas devoir incorporer dans l'ouvrage même. Ce sont Bardesane et les Gnostiques de Plotin.

CHAPITRE III

GNOSTIQUES ANTIBIBLIQUES

Déjà, vers la fin du IIe siècle, il existait une secte qui se vouait au culte du serpent. La tradition ecclésiastique les appelle ὀφῖται, Origène préfère le terme ὀφιανοί. Quels sont les documents qui nous renseignent sur cette secte? C'est d'abord le *Contra Celsum* d'Origène, VI, 24-38; puis le traité d'Hippolyte d'après Pseudo-Tertullien, 2 et Épiphane, *haer.* XXXVII; puis une longue notice d'Irénée *Adver. haer.* I, 30; c'est encore, à ce que l'on croit en général, la notice sur les Naassènes dans les *Philosophumena*, c'est enfin un hymne de quelques lignes qui nous a été conservé à la fin de cette dernière notice. Ajoutez à ces sources d'information les quelques renseignements qu'Épiphane a personnellement recueillis de la bouche d'adeptes de la secte contemporains.

Tous ces documents sont d'origine ecclésiastique. Aucun n'est original, et n'émane de la secte elle-même (1). Nous sommes ainsi entièrement à la merci d'informateurs qui sont des adversaires passionnés. Nos documents appellent une rigoureuse critique.

De tous les écrivains ecclésiastiques, Origène est celui qui

(1) La notice des *Philosophumena* ne fait pas réellement exception puisque, comme on va le voir, elle n'a qu'un lointain rapport avec les Ophites. L'hymne est trop insignifiant pour nous apprendre grand'chose.

mérite le plus de confiance. Il sait être exact, et il comprend les doctrines qu'il combat. Or, il a connu une secte ophite, et il a trouvé à son sujet dans l'ouvrage de Celse des renseignements précis qui remontaient au temps de cet auteur. Origène nous remet ainsi presque en contact direct avec les Ophites. Il convient donc d'examiner d'abord ce qu'il nous en dit.

Pour apprécier à leur vraie valeur, et les renseignements de Celse et ceux d'Origène, il ne faut pas perdre de vue le but que se proposaient l'un et l'autre. Celse signale les Ophites dans la pensée d'atteindre les chrétiens. La secte doit lui servir à lapider ses adversaires. Il a donc le plus grand intérêt à représenter les Ophites comme des chrétiens. Tout autre est l'intérêt d'Origène. Il faut à tout prix qu'il repousse la solidarité que l'on veut imposer aux chrétiens. Sa défense consistera à démontrer que les Ophites ne sont pas des chrétiens, et que par conséquent les critiques auxquelles ils prêtent ne s'appliquent pas à ceux-ci. Le réquisitoire de Celse porte à faux. Si telle doit être la défense, n'est-il pas à craindre qu'elle n'ait influé sur le jugement de l'avocat? La description qu'Origène en fera sera-t-elle impartiale? Ne s'y mêlera-t-il pas des traits involontairement inexacts?

C'est ce qui semble ressortir de sa discussion. Il commence par dire que Celse ne nomme pas la secte dont il se propose de reprocher aux chrétiens les erreurs et les absurdités. Preuve sans doute de l'insignifiance de ces hérétiques! Nous le croyons, lorsqu'il nous affirme que Celse ne nomme pas les Ophites, et, cependant, il n'a pas de peine à les reconnaître dans la description de son adversaire. Il n'hésite pas à les désigner de leur vrai nom. Il les connaît même assez bien pour pouvoir critiquer ce qu'en dit Celse. Il conteste que dans la secte on ait fait usage d'un sceau, et que l'on ait prononcé la formule : « j'ai été oint d'une « blanche onction, qui provenait de l'arbre de vie ». Cette formule, il ne l'a trouvée dans aucune école d'hérétiques. Origène nous étonne, car la formule est bien dans le goût

gnostique. Par-dessus tout, il nie que ces Ophites soient chrétiens, et qu'ils aient jamais pu l'être. Sur ce point, l'opposition entre lui et son adversaire est absolue. Les deux affirmations s'expliquent peut-être. Elles ne s'excluent pas nécessairement. Au temps de Celse, cette secte, comme la plupart des écoles gnostiques, n'avait pas encore été excommuniée de l'église ; au temps d'Origène, la séparation était faite et définitive. Celse est excusable d'avoir cru que les Ophites faisaient partie du corps des chrétiens. La confusion, surtout pour ceux du dehors, était presque inévitable. Justin Martyr s'en plaignait aussi (1). D'autre part, Origène pouvait parfaitement soutenir que ces Ophites n'étaient pas chrétiens à l'origine. Il aurait dû cependant reconnaître qu'ils l'étaient devenus. Mais le souci de la défense l'emporte chez lui. Il est trop heureux de pouvoir affirmer que ces Ophites sont étrangers au christianisme. C'est à peine si on les connaît ! Il lui a fallu beaucoup de démarches pour trouver ce « diagramme » dont Celse faisait état. Personne n'a pu le lui expliquer. On ne semblait plus en faire usage. D'ailleurs, cette secte était tout à fait insignifiante, ἀσημοτάτη αἵρεσις ! On le voit, il y a du parti pris chez Origène. Il faut en tenir compte, quoiqu'il n'aille jamais jusqu'à lui faire altérer sciemment les faits (2).

Que savait ou croyait savoir Celse de cette secte des Ophites ? Il l'appelle un « mystère », τελετή, qu'il compare aux associations mythriacistes. A ses yeux, cette secte n'était point une école, mais un conventicule religieux pareil aux innombrables associations cultuelles de l'époque. Il avait mis la main sur ce qu'il appelle un « diagramme ». La description

(1) Apologie, 1, 26, 70, B.

(2) M. Bousset, ouvr. cité p. 323, adopte le point de vue d'Origène. Il nie que les Ophites de Celse soient une secte gnostique chrétienne. Qu'il y ait eu des Ophites païens, que les Ophites chrétiens en soient issus, cela nous paraît probable. Mais Hippolyte, Irénée, Épiphane sans compter Celse s'accordent tous à affirmer l'existence d'une secte gnostique chrétienne qui pratiquait le culte du serpent. C'est exclusivement d'elle qu'il est question dans ce chapitre.

qu'il en fait rappelle ces figures symboliques dont il y a tant d'exemples dans le papyrus de Bruce. Il connaît ce que l'on peut appeler les recettes de salut en usage dans la secte. On donnait à l'initié un « sceau »; on lui confiait un chiffre mystérieux qui, après la mort, lui vaudrait un libre passage dans le monde supérieur ; on le munissait d'une formule qui devait avoir, semble-t-il, la même vertu. Ce sont là, apparemment, les σφράγιδες, les ψῆφοι, les ἀπολογίαι des documents coptes. Celse sait encore que dans la secte on répudiait le dieu de l'Ancien Testament. On l'appelait le dieu maudit ou parfois maudisseur. A l'origine, le serpent avait donné à l'homme la connaissance du bien et du mal. Il l'avait éclairé. Pour se venger, le créateur le maudit (ch. xxviii). Celse pensait aussi avoir découvert la doctrine ou le système qu'enseignait la secte (ch. xxxiv).

Origène prétend connaître la secte beaucoup mieux que Celse. La peine qu'il a prise, cependant, pour se renseigner à son sujet, semble indiquer que la connaissance qu'il en a est assez récente. Ce qu'il sait, c'est qu'au temps où il écrit, donc vers le milieu du IIIe siècle, la secte ne fait plus que végéter. Le nombre de ses adeptes est infime (τάχα οὐδ' ἔτι ὄντων, ἀλλὰ πάντῃ ἐκλελοιπότων καὶ εἰς πάνυ ὀλίγους καὶ εὐαριθμήτους καταστάντων, ch. xxvi). Il pense avoir découvert un certain nombre de leurs formules sacramentelles, qu'ignorait Celse (ch. xxxi). Les critiques qu'il fait des renseignements que donne son adversaire sont intéressantes. Elles ne sont pas toujours justes. Ainsi il soutient contre Celse que les Ophites ne sont pas chrétiens. Comment se fait-il alors qu'ils aient pris pour patron de leur secte le serpent? Notez qu'il ne s'agit pas du serpent en général, mais du serpent de la Genèse. — Origène croyait avoir retrouvé le fameux diagramme de Celse. Il lui semblait que celui qu'il avait entre les mains, et dont il n'indique pas la provenance, correspondait à la description que faisait Celse du sien. Cependant, il avait remarqué lui-même une grave différence. Dans le sien figuraient les noms des archontes, Michel, Souriel,

Raphaël, Gabriel, Thauthabaoth, Erathaoth. Il est bien étrange que Celse ne les ait pas mentionnés. Ils lui auraient fourni l'occasion de railler ses adversaires. Était-il homme à laisser échapper une pareille aubaine ? On se demande en fin de compte si le diagramme d'Origène était identique à celui de Celse. Il devait exister alors en Égypte beaucoup de diagrammes et de dessins cabalistiques de ce genre, en usage chez les gnostiques qui pullulaient dans ce pays (1).

Si les réserves qu'Origène apporte à ce que Celse dit des « sceaux », des « apologies », et des « nombres » qui figuraient dans le rituel des Ophites nous étonnent, les explications qu'il donne, relatives à la doctrine que Celse leur attribue, paraissent fondées. Celse semble bien avoir commis une de ces confusions qu'il était si facile de faire parmi toutes ces doctrines gnostiques. Il mettait sur le compte des Ophites des doctrines dont l'origine valentinienne ne faisait pas de doute pour Origène (ch. xxxv).

Que faut-il retenir du double témoignage de Celse et de son critique ? C'est qu'il y a eu une secte qui s'adonnait au culte du serpent. C'est le serpent de la Genèse. Mais cette secte n'aurait pas ainsi exalté le tentateur du récit biblique, si elle n'avait été imbue de la doctrine de Marcion. Ses fondateurs s'étaient pénétrés de l'idée que le Dieu de l'Ancien Testament, le créateur du ciel et de la terre, était un dieu inférieur et sans doute mauvais. Le serpent avait eu la mission d'éclairer l'humanité opprimée par lui. C'est pour cela que le Démiurge l'avait maudit. Les Ophites ne sont pas les seuls qui aient subi cette influence. On verra que les Caïnites, les Séthiens et d'autres doivent leur origine aux mêmes idées. Toutes ces sectes paraissent dériver en partie de Mar-

(1) Voir une étude de ce diagramme dans Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, p. 277. Il discute les vues de Matter et de Lipsius sur le même sujet. Hilgenfeld a bien remarqué qu'il y a une différence importante entre le diagramme de Celse et celui d'Origène. Cela ne l'empêche pas de les considérer comme au fond identiques, et de déduire de tous les deux sa représentation du diagramme primitif. Voir p. 372, note.

cion. Elles représentent les déformations extrêmes de son idée principale. S'inspirant de sa critique du Dieu de l'Ancien Testament, les Ophites ont érigé le serpent de la Genèse en une sorte de Sauveur ; ils lui ont voué un culte (1). — Déjà, comme Marcus et les gnostiques de la fin du IIe siècle, ils sont surtout préoccupés de rites. Ils ont imaginé quelques-unes de ces recettes de salut qui devaient avoir au siècle suivant un si vif succès. — Au temps d'Origène, la secte avait perdu toute importance. On trouvait alors dans d'autres sectes tout ce qu'elle prétendait donner, et une plus grande richesse de doctrines, de rites et de talismans rédempteurs. C'est ce qui explique sans doute la décadence des Ophites.

C'est de 178 à 180 que, selon toute vraisemblance, Celse a écrit son « Discours véritable » (2). Quinze ou vingt ans plus tard, Hippolyte écrivait son traité des hérésies (3). Il s'y trouvait une notice sur les Ophites que nous connaissons par Pseudo-Tertullien et par Épiphane. La notice du premier nous apprend que ces Ophites offraient un véritable culte au serpent, qu'ils le mettaient au-dessus du Christ, et qu'ils le faisaient figurer notamment dans l'eucharistie. Ils justifiaient l'adoration du serpent par la Bible. C'est le serpent qui nous a donné la connaissance du bien et du mal ; Moïse a reconnu son prestige en élevant au désert un serpent d'airain qui guérissait ceux qui le contemplaient ; Jésus n'avait-il pas comparé son élévation à celle du serpent? Ces renseignements sont succincts, mais fort clairs. Ils s'accordent avec ce que Celse et Origène nous apprennent des Ophites. On voit bien, d'après Pseudo-Tertullien, que leur secte constituait plutôt un « mystère », τελετή qu'une école, que les rites dont le serpent était le centre y étaient l'essentiel, et que c'est le récit de la Genèse, interprété d'après les idées marcionites, qui avait sinon suggéré du moins justifié cette réhabilitation

(1) Ceci n'exclut nullement le fait de l'adoration du serpent en dehors du christianisme.

(2) C'est l'opinion de M. Harnack, *Chronologie*, Ier vol., p. 314.

(3) Même ouvrage, IIe vol., p. 223. Il s'agit du σύνταγμα.

du serpent qui finit par dégénérer en une superstition cultuelle.

Origène critique la spéculation que Celse attribue aux Ophites de telle façon qu'il semble que son adversaire se soit trompé, et que cette spéculation n'appartienne pas à cette secte. Dans la notice de Pseudo-Tertullien, on nous donne un aperçu d'une doctrine ou d'un système qui serait celui des Ophites. Par certains traits, cette doctrine rappelle celle que leur suppose Celse. Mais elle ne paraît pas plus authentique que cette dernière. Il y est bien question du serpent, et c'est pour cette raison sans doute que l'on y a vu, comme le veut Hippolyte, une doctrine ophite. Mais on n'a pas remarqué que ce système contient une affirmation qui est en opposition absolue avec le principe même des Ophites. Le serpent de la Genèse, bien loin d'être le révélateur et le bienfaiteur des hommes, y est représenté comme la créature du Dieu inférieur, formée spécialement pour tromper les hommes. Il y réussit d'ailleurs; Ève le prend pour le fils du Dieu suprême. Voilà ce qu'a laissé échapper l'auteur en résumant le système qu'il croit être celui des Ophites. Cela est d'autant plus remarquable, que sa dernière phrase tend à voiler de nouveau le trait de vérité qui s'est glissé dans son exposé! On dirait qu'il a essayé de mettre le système d'accord avec la doctrine réelle de la secte (1).

M. Harnack estime que Pseudo-Tertullien, comme Philaster du reste, a composé ses notices d'extraits tirés d'un résumé du traité d'Hippolyte, plutôt que de l'ouvrage lui-même, tandis qu'Épiphane aurait eu entre les mains l'original et s'en serait servi. La comparaison entre les notices d'Épiphane et de Pseudo-Tertullien sur les Ophites est favo-

(1) *Pseudo-Tertullien*, 2 : decerpsit, inquiunt, de fructu arboris atque ideo generi humano scientiam bonorum et malorum contribuit. Même trait dans Épiph., XXXVII, 5 : ἔπεισε δὲ ὁ ὄφις καὶ γνῶσιν ἤνεγκεν τῶν ἄνω μυστηρίων ἐδίδαξέ τε τὸν ἄνθρωπον καὶ τὴν γυναῖκα τὸ πᾶν τῆς γνώσεως... Au § 4, le serpent est, conformément au récit biblique, représenté comme l'ennemi de l'homme. La contradiction se trouvait donc dans la notice d'Hippolyte lui-même.

rable à cette opinion. Celle de l'évêque de Salamis est à la fois plus complète et plus précise que celle de l'auteur inconnu de l'*Adversus omnes haereses*. Ce qu'il y a cependant de curieux, c'est qu'Épiphane a disposé la matière de sa notice d'après un autre plan que celui de Pseudo-Tertullien. Il commence par déclarer que c'est bien un culte que les Ophites offraient au serpent (xxxvii, 2). Il expose ensuite le système qu'Hippolyte leur attribuait. Puis il décrit le principal de leurs rites, l'eucharistie, et enfin, il donne leurs exégèses. Cette disposition de la matière nous paraît intentionnelle. Épiphane savait que les Ophites offraient un culte au serpent. Il connaissait notamment le rôle qu'ils lui assignaient dans l'eucharistie. Il tenait ses renseignements d'un adepte de la secte contemporain, ὡς ἀπό τινος ἀκήκοα (5, B). Il savait aussi que c'était sur le récit de la Genèse que ces hérétiques fondaient leur superstition. C'est même, d'après ce qu'il dit, de ce récit qu'ils avaient tiré l'idée que le serpent a apporté la gnose aux hommes. Il connaissait l'usage qu'ils faisaient du récit relatif au serpent d'airain, ainsi que de la parole de Jésus qui s'y rapportait. Mais il voulait à tout prix mettre sur leur compte la spéculation dont déjà Hippolyte les gratifiait. Il y voyait un avantage considérable au point de vue polémique. C'est sans doute pour cette raison qu'il expose en première ligne, et avec un soin visible, la doctrine qu'on leur supposait. Il y consacre deux chapitres entiers (3 et 4). Il paraît suivre, dans cet endroit, le texte d'Hippolyte de très près. Après avoir, dans la plus grande partie de ces deux chapitres, cité son auteur en se servant du pluriel, φάσκουσι, φασί etc., vers la fin, il lui échappe à deux reprises d'employer le singulier, φησίν. Cela justement dans le passage où il est question du serpent. Ce φησίν semble impliquer qu'ici on nous renseigne avec encore plus de soin sur le rôle que le système assignait au tentateur de la Genèse. Ce rôle est celui-là même que déjà Pseudo-Tertullien lui attribuait dans son résumé du système prétendu ophite. Le Dieu de l'Ancien Testament, Ialdabaoth, furieux de voir que l'homme a reçu

une étincelle de la lumière d'en haut, fait naître « une force à forme de serpent » γεγέννηκε δύναμιν ὀφιόμορφον ἰδέαν ἔχουσαν). Puis il l'envoie pour tromper Ève. Elle le croit, et mange de l'arbre de la connaissance. C'est ainsi que Ialdabaoth se venge. Comme dans la spéculation de Valentin, le créateur de l'homme cherche à le faire disparaître, dès qu'il s'aperçoit que sa créature a reçu le germe d'une connaissance supérieure (1). Ainsi dans ce système que l'on met sur le compte des Ophites, le serpent nous est présenté comme l'ennemi des hommes. Mais que lisons-nous au paragraphe suivant de la notice d'Épiphane? C'est que le serpent apporta à l'homme la « connaissance des mystères d'en-haut ». Le voilà transformé en ami des hommes! Ialdabaoth furieux le précipite du ciel. La contradiction est flagrante.

Que conclure du fait que nos deux auteurs nous permettent de constater? Que prouve cette contradiction qu'ils nous font toucher du doigt entre le culte que les Ophites vouaient au serpent, révélateur de gnose, et le système qu'on leur attribuait, où le serpent est représenté comme l'adversaire de l'humanité, sinon que cette spéculation leur était étrangère? C'est par suite d'une confusion ou d'un calcul qu'on la leur a attribuée.

Irénée va nous confirmer dans cette vue, et peut-être nous livrer l'explication d'une erreur d'attribution qui ne laisse pas de surprendre. Dans sa notice sur les Ophites (I, 30, 1-14), l'auteur de l'*Adversus haereses* se borne à exposer leur doctrine. Le système qu'il décrit présente les analogies les plus précises avec la spéculation qu'Hippolyte assigne aux Ophites. Le serpent y joue aussi un rôle. Il est d'abord représenté comme le fils de Ialdabaoth. Son origine n'a rien de relevé. Il est né de la concupiscence que son père a ressentie pour la matière. Dans la version latine, il est représenté comme l'auteur de l'iniquité et de la mort. Voilà à coup sûr l'ennemi traditionnel de la race humaine. Puis un

(1) Clément d'Alex. II, *Strom.*, VIII, 36 : τὸ ἔργον ἠφάνισαν.

peu plus loin, on nous dit que la mère de Ialdabaoth se sert du serpent pour inciter le premier couple à transgresser le commandement du créateur. Adam et Ève se laissent convaincre. Aussitôt ils acquièrent une connaissance supérieure. Le serpent apparaît ici comme le bienfaiteur des hommes. Irrité, Ialdabaoth précipite les rebelles sur cette terre, et avec eux le serpent. Celui-ci engendre six fils, et avec eux constitue une « hebdomade » à l'instar de l'hebdomade de Ialdabaoth. Cette hebdomade, dont le serpent est le père, devient l'adversaire implacable de l'humanité. Voilà donc le serpent redevenu l'ennemi des hommes. Tel aussi on le représente dans la suite. C'est lui qui égare Caïn, et le pousse au meurtre d'Abel.

Il est parfaitement clair qu'il s'agit, dans les trois notices que nous venons d'analyser, du même système, et dans le résumé de ce système qu'elles nous donnent, nous constatons la même contradiction. Celle-ci s'est donc trouvée d'abord dans le traité perdu d'Hippolyte, et ensuite dans la notice d'Irénée. Nous estimons que ces deux auteurs en sont responsables. Ils savaient que les Ophites exaltaient le serpent biblique. Ils croyaient que le système dont ils ignoraient l'exacte provenance devait être celui de cette secte, puisque le serpent y jouait un rôle important. Ils l'ont donc complété en y ajoutant ce qu'ils savaient de la superstition des Ophites. Ont-ils aperçu la contradiction qu'ils introduisaient ainsi dans le système? Il ne le semble pas. De la part d'esprits aussi dénués de sens critique et aussi prévenus, cela n'a rien de surprenant.

On pourrait cependant se demander si des deux conceptions du rôle du serpent, celle qui s'est insinuée dans le système prétendu ophite ne serait pas précisément la vraie. Ne serait-ce pas l'idée du serpent bienfaiteur de l'humanité qui aurait figuré primitivement dans ce système? On remarquera en effet que, dans la description de la prétendue doctrine des Ophites, d'après Hippolyte, l'idée du serpent adversaire des hommes n'apparaît qu'à la fin. On peut soup-

connaître que c'est un trait que l'on a ajouté après coup à la peinture primitive. L'idée du serpent bienfaiteur des hommes fait au contraire corps avec le système. — Dans la notice d'Irénée, il y a plus de confusion. Les deux notions s'enchevêtrent davantage. D'un côté, on nous présente le serpent comme fils de Ialdabaoth ; celui-ci s'en sert, comme d'un instrument, pour nuire à l'homme dont il est jaloux ; le serpent est l'auteur de toute iniquité sur la terre, c'est lui qui poussera Caïn à commettre le premier meurtre. D'autre part, on nous montre le serpent trompant Ialdabaoth, devenu par conséquent son ennemi, et en cette qualité révélant aux hommes la gnose que son père aurait voulu leur cacher ; il est donc leur bienfaiteur ; on nous le représente même comme l'une des entités supérieures, l'Intelligence (νοῦς). Ce dernier trait rappelle ce qu'Épiphane dit des Ophites de son temps. Ils proclamaient la royauté du serpent. Ici encore, il est facile de constater que cette dernière conception du rôle du serpent n'est pas dans la logique du système qu'expose Irénée, qu'elle y introduit la confusion, et qu'elle jure avec le mythe même qui est à la base de ce système. Dans ce mythe Ialdabaoth est nécessairement l'ennemi de l'homme ; le serpent ne peut être que son instrument ; celui-ci est naturellement hostile à l'humanité, comme le seront les sept démons (daemones mundiales) issus de lui.

On nous objectera peut-être encore qu'il est étrange qu'Hippolyte et Irénée aient à la fois introduit dans le système qu'ils prenaient pour celui des Ophites la même contradiction. On avouera cependant que, du moment que l'on supposait que ce système provenait des Ophites, il fallait que l'idée du serpent, bienfaiteur des hommes, y figurât. Dès lors la contradiction devait s'y introduire. Ce qui tranche la difficulté, c'est un fait qui n'est plus contesté. Hippolyte a composé son traité perdu d'après les entretiens ou les leçons d'Irénée (1). Il ne fait que le répéter. Plus

(1) Voir sur ce point qui n'est plus contesté, que nous sachions, notre *Introd. à l'étude du Gnost.*, p. 52 et suivantes.

tard, quand l'évêque de Lyon a rédigé son grand ouvrage sur l'hérésie, il a réédité son erreur en l'aggravant quelque peu. En dernière analyse lui seul en est responsable.

S'il est exact que la conception traditionnelle du serpent biblique faisait partie de la spéculation qu'Hippolyte et Irénée attribuaient aux Ophites, il n'est pas douteux qu'ils ont commis une erreur en la leur attribuant. Les Ophites n'ont pas pu professer une doctrine qui était la négation même de leur dogme essentiel. Le système des notices de Pseudo-Tertullien, d'Épiphane et d'Irénée n'a jamais été celui des véritables Ophites.

Mais n'avons-nous pas le système authentique des Ophites dans les *Philosophumena* ? Le serpent figure en effet dans quatre des notices de cet ouvrage. Si l'on en croit Hippolyte, il existait une secte qui avait emprunté son nom au terme hébraïque qui désignait le serpent. C'étaient les Naassènes. Hippolyte a annexé à sa notice sur cette secte une courte pièce gnostique où l'on célèbre, semble-t-il, le Naas נחש.

Chose surprenante, dans la longue notice que l'auteur consacre à ces Naassènes, mention n'est faite qu'une seule fois du serpent. Ceux-ci auraient rapproché le terme de νάας du mot ναός. Tous les sanctuaires relèveraient en dernière analyse du serpent. Quant à lui, on l'assimile à l'élément humide, ἡ ὑγρὰ οὐσία (1). Aucun être, mortel ou immortel, animé ou inanimé ne peut subsister sans lui ; il est bon. Dans le système des Pérates, le serpent est moins effacé. Ceux-ci connaissent les exégèses des Ophites. Ils reproduisent notamment en la développant celle des serpents au désert et du serpent d'airain. Les premiers représentent les « dieux de perdition ». Le serpent d'airain, c'est le serpent parfait, le Sauveur. Ils retrouvent la même distinction dans le passage de l'Exode qui raconte la transformation de la verge de Moïse en un serpent qui dévorait les

(1) *Philosoph.*, V, 9, p. 170, 71.

verges des magiciens, également métamorphosées en serpents. Le Pérate voit aussi dans le serpent qui tente Ève le Logos qui apparaîtra sous forme humaine au temps d'Hérode (1), Il n'oublie pas de signaler le serpent parmi les signes du Zodiaque (2). Sa pensée est que le serpent symbolise le Sauveur. Il le répète deux fois (3). Il semble avoir aussi emprunté aux Ophites la preuve ou l'illustration de l'importance du serpent qu'ils tiraient de l'anatomie du corps humain. Le Pérate apercevait l'image du serpent dans les circonvolutions du cerveau (4). D'autres voyaient cette image dans la forme des intestins (5). Le Séthien fait aussi une place au serpent dans son système. Comme le Pérate, il distingue le mauvais serpent et le serpent parfait. Le premier surgit de l'élément humide, de l'eau cosmique. Le deuxième est le rédempteur. Pour accomplir son œuvre, le Sauveur revêt la forme du serpent, et trompe ainsi le Cosmos matériel qui retient captif l'élément divin qui y est tombé (6).

Remarquons que, même dans le système du Pérate, le serpent ne joue qu'un rôle secondaire. Il se détache sans peine du reste. Effacez de cette notice tout ce qui a trait au ser-

(1) *Ibidem,* V, 16, p. 192, 34 et tout le passage.

(2) *Ibidem,* p. 194, 65 et tout le passage.

(3) *Ibidem,* 17, p. 198, 27 : τοῦ υἱοῦ... ὅς ἐστιν ὁ ὄφις ; p. 198, 38 : ὑπὸ τοῦ ὄφεως ἄγεται... τὸ τέλειον γένος.

(4) *Ibidem,* p. 198, 42.

(5) Irénée, *adv. haer.*, I, 30, 14 : *sed et propter positionem* etc.

(6) *Philosoph.*, V, 19, p. 206, 57. Le vent cosmique est représenté par le serpent, ὁ δὲ ἄνεμος... ἐστι τῷ συρίγματι ὄφει παραπλήσιος et 66, ὁμοιωθεὶς οὖν ὁ ἄνωθεν τοῦ φωτὸς τέλειος λόγος τῷ θηρίῳ τῷ ὄφει. Cf. X, 11 ; 510, 96.

Le serpent figure aussi dans l'allégorie de Justin. On se souvient que celui-ci est apparenté aux Naassène, Pérate et Séthien. Dans sa spéculation, le serpent joue un rôle qui n'est que le développement de celui que la Genèse prête au serpent. Il est funeste aux hommes. Ainsi p. 220, 93, il est le troisième des anges d'Éden ; de même 224, 70 ; il est l'arbre de la connaissance du bien et du mal, p. 224, 82 ; il commet adultère avec Ève et pratique la pédérastie avec Adam, p. 226, 6, il inspire les prophètes, 228, 37, il complote la mort de Jésus, voir aussi 230, 91. En somme, Justin n'a emprunté aux Ophites que l'idée d'assigner au serpent un rôle dans le drame cosmique et humain.

pent, la philosophie religieuse du Pérate n'en souffrira pas. La spéculation dont le serpent est l'objet en forme si peu une partie intégrante que, dans le résumé qu'Hippolyte lui-même a fait de la doctrine du Pérate au X^e^ livre, le serpent n'est même pas mentionné. Le Séthien, quoiqu'il en parle moins, semble accorder au serpent plus d'importance. N'en fait-il pas un élément essentiel de sa doctrine de la Rédemption ? C'est le serpent qui est le principal adversaire de l'élément divin tombé dans la matière. Pour le délivrer, il faut que le Sauveur revête la forme du serpent et trompe par elle la matière, geôlière de l'élément divin. Mais n'est-ce pas là une simple image, qui n'a eu d'autre effet que de compliquer la doctrine primitive? Celle-ci peut-être, comme dans l'histoire de Pistis Sophia, consistait à représenter la rédemption comme la restauration de l'élément divin récupéré du chaos ou de la matière qui l'avait englouti. L'idée que le Sauveur était le serpent a fait penser que, pour libérer l'élément divin, il lui fallait tromper la matière en revêtant une forme qui plaisait à celle-ci. Quoi qu'il en soit, le serpent n'a pas paru à l'auteur des *Philosophumena* avoir dans le système du Séthien assez d'importance pour qu'il y insistât dans son résumé. Une obscure allusion lui a paru suffisante.

D'où vient alors que le serpent figure dans ces systèmes ? Si adventice qu'il y soit, sa présence ne laisse pas d'étonner. Deux explications s'offrent à nous. On peut supposer que les Ophites dont feraient partie le Naassène, le Pérate et le Séthien avaient déjà beaucoup évolué à l'époque où enseignaient ces docteurs. Le serpent avait perdu de son importance parmi ses adorateurs. Il n'y était plus qu'un souvenir. Il conservait dans l'enseignement ophite plus moderne une place purement honoraire ! Mais l'ophitisme avait-il déjà évolué à ce point au commencement du III^e^ siècle ? Que nous apprend Origène qui s'est spécialement renseigné sur ceux de son temps ? Qu'en dit Épiphane qui a reçu les confidences d'un Ophite contemporain ? C'est qu'ils étaient toujours de fervents adorateurs du serpent.

Pas un mot, dans ce que ces deux auteurs nous en disent, qui fasse soupçonner que ce culte fût relégué à l'arrière-plan et que le serpent n'eût plus que la valeur d'un symbole pour les Ophites.

L'explication que nous cherchons se trouve ailleurs. Elle est dans ce syncrétisme que nous avons déjà remarqué chez plus d'une secte gnostique. Les différentes écoles ne se faisaient aucun scrupule de s'emprunter mutuellement livres et doctrines. Tel écrit passait d'un conventicule à l'autre, et avec lui la doctrine qu'il prêchait. Cet éclectisme peu difficile, mais fort pratique, s'est généralisé, à mesure que s'est développé et qu'a évolué le gnosticisme. Il se produit dans son sein exactement ce qui s'était déjà vu parmi les philosophes. A l'origine, le platonisme, le stoïcisme, le péripatétisme, l'épicurisme, et plus tard l'Académie se distinguaient nettement les uns des autres. Chaque école avait sa doctrine. Dès le premier siècle de l'ère chrétienne et même avant, les doctrines tendent à se rapprocher, à s'amalgamer, à s'altérer par le mélange d'idées voisines, mais étrangères les unes aux autres. Le syncrétisme envahit la philosophie. Le gnosticisme offre le même spectacle. Au IIe siècle, les écoles de Basilide, de Valentin, de Marcion ont chacune leur physionomie propre et une doctrine particulière. Dès la troisième génération, les cloisons étanches s'abaissent, les frontières s'effacent, et les emprunts réciproques se multiplient. C'est ce syncrétisme, nous semble-t-il, qui explique la présence du serpent dans des systèmes, comme ceux des *Philosophumena*, qui cependant n'avaient rien de commun avec la secte des Ophites. Pour des raisons que nous ne connaissons plus, on a introduit dans ces systèmes le serpent. Il y est devenu un symbole ; il a cessé d'être un objet d'adoration.

La conclusion qui nous semble découler de notre étude des documents qui intéressent les Ophites, c'est que ceux-ci ont été dès l'origine et jusqu'à la fin une secte d'adorateurs du serpent. Il faut y voir non une école, mais une chapelle. Épiphane nous a décrit leur principal rite. C'était l'eucharis-

tie. A un moment donné, on apportait un coffret qui contenait l'animal divin. On l'ouvrait, le serpent en sortait, et après avoir circulé parmi les éléments eucharistiques, s'y enroulait. Pour ces superstitieux, c'était le moment solennel. Ce culte, ils le justifiaient par certaines exégèses bibliques. D'où leur en est venue l'idée ? En première ligne de la Genèse. Ces gens paraissent avoir été pénétrés de l'idée que le dieu de l'Ancien Testament, le créateur, était une divinité subalterne et hostile. Il leur est venu à l'esprit de réhabiliter ses victimes. Ils ont proclamé le serpent, qui induisit le premier couple à manger du fruit de l'arbre de la connaissance, le bienfaiteur des hommes, absolument comme d'autres, sous l'empire des mêmes préventions, ont glorifié un Caïn, un Dathan, un Coré, un Abiram, enfin un Judas (1).

Cette secte a-t-elle eu une doctrine, un système original ? C'est fort douteux. Des gens qui donnaient dans de telles superstitions en étaient-ils capables ? Ce qui nous paraît démontré, c'est que ce système, s'ils en ont eu un, n'a pas été celui que la tradition leur a attribué.

Quelle a été l'importance de ces Ophites ? Le témoignage d'Origène est formel. De son temps, cette secte était fort réduite. Il se demande si elle n'a pas entièrement disparu ; en tout cas, elle ne compte qu'un petit nombre d'adeptes (2).

Elle végétait encore, cependant, au temps d'Épiphane. Ce qui ressort clairement des textes, c'est qu'elle n'a jamais été ni nombreuse, ni importante. Elle ne doit sa réputation qu'aux écrivains ecclésiastiques qui ont accumulé sous la rubrique Ophites tous les systèmes qui attribuaient un rôle quelconque au serpent. On comprend que l'idée qu'il y avait eu parmi les sectes hérétiques une confrérie qui s'était vouée à l'adoration du serpent ait tout particulièrement frappé leur imagination. N'était-ce pas le comble de l'aberration ? Aussi

(1) On a pu se rendre compte que nous sommes maintenant moins sûrs de la provenance exclusivement biblique de l'ophitisme. En devenant chrétien, il est devenu biblique.

(2) *Contra Cels.*, VI, 26 ; *conf.* ch. 24.

l'auteur des *Philosophumena* s'écrie que ces gens, inspirés par le serpent qui n'est autre que Satan, l'ont adoré ! Ainsi s'est formée la légende des Ophites. Il faut reconnaître que la critique elle-même en a été dupe. Que dis-je ? elle a encore enrichi la légende, en ajoutant quelques systèmes de plus à la liste de ceux dont les hérésiologues avaient gratifié les Ophites, et en systématisant les doctrines qu'on leur supposait. L'Ophitisme est apparu ainsi comme un je ne sais quoi de mystérieux. Ses racines plongeaient dans le syncrétisme païen ; les autres systèmes gnostiques en dérivaient (1). La vérité historique est plus modeste.

Quand cette secte est-elle née ? Irénée fait succéder les Ophites à Valentin et à son école. D'autre part Celse les a connus dans les dernières années du IIe siècle. Il semble donc probable que cette secte se soit formée aux environs de l'an 180. C'est le temps où la troisième génération de gnostiques entre en scène. Avec elle, comme nous l'avons tant de fois constaté, le gnosticisme commence à se dévoyer.

La secte des Ophites n'est pas la seule qui soit née de l'interprétation extravagante du principe de Marcion. Partant de l'idée que l'Ancien Testament est l'œuvre d'un dieu subalterne et mauvais, certains gnostiques imaginèrent d'exalter et de glorifier les personnages que flétrissaient les écrits bibliques. Caïn, les Sodomites, Ésaü, Coré, Dathan et Abiram se transformaient en personnages élus. Ils devaient leur origine à la puissance suprême, au Dieu bon. Ils possédaient la gnose qui devait sauver l'humanité. A ce titre, ils s'étaient attiré l'animosité du Démiurge qui les avait voués à l'infamie. D'autre part, les héros de l'Ancien Testament devenaient les créatures du Démiurge. Tels Abel et Moïse. Une puissance inférieure qui n'était autre que le créateur leur avait donné l'existence. Il y avait eu conflit. Le principe supérieur, dans l'espèce Sophia, avait secouru les siens, et n'avait pas permis que l'élément divin qui était en eux périt.

(1) Voir dans *Religionsgeschichtliche Volksbücher, Die Gnosis* de W. Köhler.

Ces gnostiques s'intitulaient Caïnites (1). Il est probable que cette secte comprenait plusieurs branches dont chacune professait une admiration particulière (2). Dans une de ces fractions de la secte, peut-être aussi chez les Caïnites, on réhabilitait Judas lui-même. On le représentait comme un esprit supérieur qui était dans le secret de l'Univers. Il savait, disait-on, que les puissances hostiles voulaient empêcher la mort de Jésus-Christ, parce que cette mort devait être le salut de l'humanité. Pour les déjouer, Judas avait livré Jésus. D'autres poussaient la hardiesse jusqu'à prétendre que Jésus voulait trahir l'humanité, et que c'est pour cette raison que Judas l'avait livré.

Irénée représente les Caïnites comme adonnés à la plus grossière immoralité. Ils auraient placé leurs actes impurs sous l'invocation de certains anges. Est-ce vrai ? Irénée ne les a-t-il pas calomniés, comme il a calomnié Basilide ? Il est étrange que ni Clément d'Alexandrie, ni Hippolyte, soit dans son petit traité, soit dans les *Philosophumena*, ne les aient accusés de professer des principes immoraux. Ou bien l'allégation d'Irénée, fausse en ce qui concerne les fondateurs de la secte, serait-elle devenue vraie plus tard ? La secte se serait-elle laissé envahir comme tant d'autres par la contagion du libertinage sous prétexte de supériorité religieuse ?

Irénée et Épiphane ont eu entre les mains quelques-uns des livres sacrés de cette secte. Il y en avait, comme « l'Ascension de Paul » qui circulait de secte en secte. L'auteur n'en était peut-être pas un Caïnite. Ils possédaient aussi un évangile de Judas. Irénée et Épiphane mentionnent enfin un écrit qui aurait eu pour titre : κατὰ τῆς ὑστέρας. Qu'est-ce que « la matrice » ? Ce terme s'appliquerait, d'après ces deux auteurs, au Démiurge. Nous serions tenté de croire qu'il dési-

(1) Clément les appelle Καϊανισταί, VII, *Strom.*, ch. XVII, 108 ; Origène les nomme Καϊανοί, *C. Cels.*, III, 13 ; *Philosoph.*, VIII, 20, 438, 11 : Καϊνοί ; Epiph., XXXVIII, Καϊανοί ; Irénée, Καϊνοί, I, XXXI, 1 ; Pseudo-Tert., Cainaei, ch. II.

(2) Philaster fait des admirateurs de Judas une secte différente de celle qui se réclamait de Caïn. Voir les ch. II et XXXIV.

gnait l'œuvre du Démiurge plutôt que le créateur lui-même. On se souvient que les Séthiens des *Philosophumena* assimilaient le ciel et la terre visibles à une μητρά. L'image était donc connue, peut-être courante, dans certains milieux gnostiques. De là sans doute le titre d'un ouvrage qui avait pour but de décrier la création.

Ce qui est certain enfin, c'est que cette secte, comme celle des Ophites, n'a jamais eu d'importance. Origène prétend que toutes deux sont étrangères au christianisme, et les traite avec le dernier mépris. L'auteur des *Philosophumena* estime qu'elles ne méritent pas une notice (1).

De même nature et de même famille que les Ophites et les Caïnites semblent avoir été les Séthiens (Σηθιανοί, Sethiani ou Sethoïtae). Notons qu'Irénée ne sépare pas ces Séthiens des Ophites (xxx, 1), et qu'Épiphane les associe aux Caïnites. D'après nos hérésiologues, ces trois sectes avaient donc une étroite affinité. Comme les deux premières, celle qui se réclamait de Seth ne paraît pas avoir été importante. Épiphane pense qu'elle a disparu de son temps, ainsi que celle des Caïnites. Il croit se souvenir de l'avoir autrefois rencontrée en Égypte (2).

(1) Clément d'Alexandrie les connaît et les mentionne parmi les sectes gnostiques ; VII, *Strom.*, XVII, 108 : ὡς Καϊανισταί τε καὶ οἱ Ὀφιανοὶ προσαγορευόμενοι .. Origène les nomme, *Contra Cels.*, III, 13 : τάχα γὰρ περιήχητο (Celse) περὶ τῶν καλουμένων Ὀφιανῶν καὶ τῶν Καϊανῶν. Notons que tous deux mentionnent ensemble Ophites et Caïnites. Ceci est favorable à notre conception des Ophites. Dans *Philos.*, VIII, 20, Hippolyte ne veut pas leur consacrer une notice « de peur qu'ils ne se figurent qu'ils sont dignes d'une mention » ! Lui aussi réunit Ophites et Caïnites. Pseudo-Tertullien et Philaster donnent, semble-t-il, un court extrait de la notice qu'Hippolyte avait consacrée aux Caïnites dans son σύνταγμα. Irénée leur consacre un paragraphe. Il ajoute des détails qui ne se trouvent pas dans Pseudo-Tertullien, et en omet d'autres. Il insiste sur leur morale. Épiphane enfin a composé sa notice, à la fois à l'aide du σύνταγμα d'Hippolyte qu'il reproduit ici probablement en entier, et de la notice d'Irénée. Il n'ajoute rien aux notices de ses auteurs, si ce n'est qu'il existait de son temps un écrit caïnite sur Moïse et la révolte de Coré, Dathan et Abiram, ainsi que quelques traits sur la naissance de Caïn et d'Abel.

(2) *Haer.*, XXXIX, 1. En fait, notre seule source, c'est le σύνταγμα d'Hippolyte. Pseudo-Tertullien et Philaster l'ont résumée presque dans les mêmes

Les Séthiens, tout comme les Ophites et les Caïnites, sont imbus du principe essentiel de Marcion. Ils croient que le monde est l'œuvre d'anges inférieurs. Ceux-ci auraient créé Caïn et Abel, puis se seraient disputés à leur sujet. Abel est tué. Mais la Mère — on verra dans la suite à quel système ils ont emprunté cette figure — veut remplacer Abel. Elle fait naître Seth d'une semence pure. Il est l'élu d'en haut. Les anges et les hommes contractent des unions, et pour châtier ce péché, la Mère déchaîne le déluge. Elle pense détruire la race inique. Mais par une habile supercherie, les anges ses adversaires introduisent dans l'arche Cham qui est leur créature. De celui-ci naîtra de nouveau une race inique. C'est enfin la Mère qui suscite le Christ. Celui-ci n'est autre que Seth.

Dans la notice d'Épiphane, un trait de ces Séthiens étonne. On nous dit qu'ils ont les mêmes sentiments que les Caïnites. Il est certain que, comme ceux-ci, et comme les Ophites, ils croient que le monde a été créé par des anges ou dieux inférieurs. D'autre part, ils semblent prendre le contre-pied des deux sectes dont on nous dit que la leur est sœur. Pourquoi choisissent-ils Seth comme le patron de leur secte ? Parce que la Mère a remplacé Abel par Seth. Abel et Seth incarnent le principe d'en haut. Ils forment la bonne série. Caïn, puis Cham au temps du déluge, appartiennent aux réprouvés. Voilà une différence dont nous ne voyons pas l'explication. L'opposition n'existe peut-être que dans les notices ecclésiastiques. Elle ne devait pas exister de fait, puisque nos auteurs justement affirment la parenté des trois sectes (1).

termes. Philaster, III, est encore plus succinct que Pseudo-Tertullien. Épiphane ne paraît pas avoir eu d'autre source à sa disposition. Il a reproduit Hippolyte avec plus d'ampleur. Il associe étroitement les Séthiens aux Caïnites : οὗτοι γὰρ συνῳδὰ λέγουσι τῇ πρώτῃ αἱρέσει τῶν Καϊανῶν... Irénée (XXX, 1) : οἱ δὲ Σηθιανοὶ οὓς Ὀφιανοὺς ἢ Ὀφίτας τινες ὀνομάζουσι. Ceci ne se trouve pas dans le texte latin.

(1) Nous n'avons pas mentionné les Séthiens des *Philosophumena*, parce que ceux-ci n'ont rien de commun avec les Séthiens d'Hippolyte, si ce n'est

Les premiers récits de la Genèse ont beaucoup préoccupé les gnostiques (1). Les Ophites, les Caïnites, les Séthiens en sont la preuve. Un exemple encore plus frappant, c'est cette spéculation sur le deuxième chapitre de la Genèse que les *Philosophumena* nous font connaître sous le nom de Justin. On trouve également dans les autres notices d'Hippolyte des exégèses des mêmes passages. Un jour les théologiens ecclésiastiques trahiront les mêmes préoccupations. Il est curieux de constater l'influence qu'ont eue les premières pages de la Bible sur la pensée chrétienne naissante.

Il conviendrait peut-être de classer parmi nos gnostiques une secte qui porte dans la tradition le nom de Sévériens. Comme les Ophites et les Caïnites, ils sont imbus de l'idée marcionite, quoique, pas plus que les Séthiens, ils ne soient allés jusqu'à exalter les parias de l'Ancien Testament. Comme les gnostiques auxquels nous les associons, ils ont tiré, principalement de la Genèse, la matière de leur spéculation.

Eusèbe, Épiphane et Théodoret sont les seuls auteurs qui fassent mention de ces Sévériens. Eusèbe (*Hist. Eccles.*, IV, 29) dit que le fondateur de la secte s'appelait Sévère, et qu'il avait été disciple de Tatien et des Encratites. La secte aurait donc été strictement ascétique dès le début. Ces Sévériens composaient leur bible de la Loi, des prophètes et des évangiles. Ils rejetaient les épîtres de Paul et le livre des Actes. Il se peut qu'Eusèbe ait trouvé ces renseignements dans Origène (2). Si ces informations sont exactes, il faut

le nom. Peut-on savoir pourquoi ces gnostiques sont appelés Séthiens ? Quand on voit un auteur attribuer à Basilide ou à Simon des systèmes qui leur sont totalement étrangers, quelles confusions pourraient encore étonner de sa part ?

(1) Épiphane, LII, mentionne une curieuse secte dont l'origine aussi est due à la lecture de la Genèse. Ce sont les *Adamiani* qui prétendaient que leur église figurait le Paradis ; ils la chauffaient, et en imitation d'Adam, ils se dépouillaient de leurs vêtements pour les offices, et avec cela ils avaient la prétention d'être ἐγκρατεῖς et παρθενοί. Ils excommuniaient, disaient-ils, ceux qui succombaient.

(2) Opinion de M. Harnack, rapportée par C. Schmidt, *Gnost. Schriften*, p. 583 en note : Eusèbe les aurait trouvés dans un écrit perdu d'Origène.

admettre que ces gnostiques ont été au début des Ébionites à tendance ascétique. Il y en a eu (1). Nous les perdons ensuite de vue pendant près de deux siècles. Quand ils reparaissent à l'horizon de l'histoire, au IVe siècle, ils n'ont presque plus rien de commun avec les Sévériens de la première heure, si ce n'est qu'ils sont rigoristes, comme eux. Pareille transformation ne doit pas trop nous étonner. Le syncrétisme qui envahit les écoles gnostiques dès la fin du IIe siècle a confondu parfois les systèmes et les sectes. Ce qu'Épiphane nous apprend sur ces Sévériens est fort curieux (*Haer.*, 45). Naturellement, il ne s'agit que des Sévériens de son siècle. Il n'a aucune connaissance de leur histoire. Il les rattache vaguement à Apelle. Évidente conjecture de sa part. Il renonce même à fixer la date de leur apparition. Il se demande si, au moment où il écrit, il en existe encore. Peut-être en trouverait-on quelques-uns dans quelque canton éloigné (2). Ils enseignaient que la création est l'œuvre de puissances et d'archontes, dont Ialdabaoth ou Sabaoth était le chef. Le diable est son fils. Celui-ci a la forme du serpent. Précipité sur la terre par le Dieu qu'on ne peut nommer, il s'est uni à la terre, comme à une femme; le fruit de cette union, c'est la vigne. Il en résulte que les Sévériens s'abstenaient de vin. La femme aussi est l'œuvre de Satan. De là, l'interdiction absolue du mariage. L'homme est en partie l'ouvrage de Dieu, et en partie celui du diable. La moitié inférieure de son corps a été formée par Satan.

Voilà des conceptions qui ne peuvent être que le résultat de méditations bibliques. Ce Sabaoth ou Ialdabaoth, dans ce système comme ailleurs, est le dieu de l'Ancien Testament. La curieuse spéculation sur la vigne dont on peut lire le détail dans Épiphane a été suggérée par l'épisode de Noé. L'idée que la femme est l'ouvrage de Satan provient d'une prévention nettement antibiblique. On prend le contre-pied du

(1) Voir *Contra Cels.*, V. 65, Ébionites et Encratites ensemble.

(2) Voyez Schmidt, *op. cit.*, p. 584, une explication du ἐν ἀνωτάτω μέρεσιν d'Épiphane. L'expression désignerait la Thébaïde.

précepte de la Genèse : croissez et multipliez. Ce sont là des traits qui trahissent suffisamment la parenté d'origine de ces Sévériens avec les gnostiques de ce chapitre (1).

Représentons-nous donc tous ces sectaires comme des gens pénétrés de l'idée marcionite. Prévenus contre l'Ancien Testament, ils y découvrent, soit des héros que persécutait le Démiurge et qu'il fallait réhabiliter, soit des incarnations méconnues de la gnose céleste qu'il s'agissait de remettre en lumière. Ces imaginations n'étaient le fruit, ni d'une savante exégèse, ni d'une philosophie religieuse originale. En général, elles étaient absurdes. Il n'est pas étonnant que les adeptes de ces vues n'aient pas eu beaucoup de succès, et n'aient jamais fait que végéter. Ils ont eu plus d'importance dans l'imagination des hérésiologues qu'épouvantaient de telles extravagances, qu'ils n'en ont eu dans la réalité.

(1) On sait l'importance que M. Schmidt accorde à ces Sévériens. Il leur attribue la *Pistis Sophia*. Lui-même, cependant, note les difficultés de son hypothèse, *op. cit.*, p. 583. M. Schmidt, dont la probité intellectuelle ne craint pas de retirer une opinion quand il le faut, reconnaîtrait peut-être maintenant que l'importance qu'il accordait à ces gnostiques est quelque peu hypothétique. Sur ce point, M. Bousset semble emboîter le pas à M. Schmidt, sans soumettre la question à un examen critique, voir *Hauptprobl.*, p. 108.

CHAPITRE IV

LES ADEPTES DE LA MÈRE

Un examen attentif des notices que les auteurs ecclésiastiques nous ont laissées des Ophites, des Caïnites, des Séthiens et des Sévériens, nous révèle ce fait qu'il y avait dans les doctrines, assez maigres du reste, de ces sectes des traits qui relevaient d'un enseignement gnostique original que nous n'avons pas encore rencontré. Ces traits ne s'expliquent pas suffisamment par les élucubrations que leur a suggérées la lecture de la Genèse. Ainsi il est vaguement question dans ces doctrines d'une figure divine de sexe féminin qui représente le Bien. En face d'elle paraît se dresser une sorte de rival. Ils se partagent les héros bibliques, et la première histoire de l'humanité est celle de leurs luttes. Ces quelques indications se trouvent confirmées par tout un ensemble de textes.

Le premier est un texte de l'*Adversus haereses* d'Irénée qui décrit longuement l'enseignement d'une secte qui n'est pas nommée (1). Donnons-en un aperçu, de manière à mettre en relief ce que cet enseignement avait de particulier.

(1) *Adv. haer.* I, xxx, 1-14. Cette longue notice ne donne pas le nom de la secte dont elle traite. Dans la version latine, on lit : alii autem portentuosa loquuntur; on ne dit pas qui sont les *alii*. Dans le sommaire de cette notice conservée par Théodoret, *Haer. Fab.*, I, 14, on nomme les Séthiens qu'on appelle aussi Ophites : οἱ δὲ Σηθιανοὶ οὓς Ὀφιανοὺς ἢ Ὀφίτας ὀνομάζουσιν... Il

Remarquons d'abord que le principe suprême, le Père, est appelé lumière. Il n'est plus uniquement l'abstraction insaisissable et innommable des gnostiques classiques. Nos gnostiques l'appelaient aussi le « Premier homme ». De lui émane un deuxième principe, le « fils de l'homme » ou le « Second homme ». Un troisième principe surgit. C'est le Saint-Esprit. Principe féminin. On l'appelait aussi « première femme ». En face de cette espèce de trinité était le chaos, l'abîme; on l'appelait aussi « l'eau » et « les ténèbres ». De l'union du premier et du second homme avec la femme naît le Christ. Ces quatre hypostases, principes, ou entités forment l'aeon incorruptible. On l'appelait « Église ».

De la femme cependant, comme une eau en ébullition déborde, s'est pour ainsi dire extravasée une vertu féminine. Elle conserve de son origine une sorte de rosée de lumière, « humectatio luminis ». On l'appelle Sophia ou plutôt, semble-t-il, Prunicos. Celle-ci se plonge dans les eaux primordiales; elle en tire un corps; sans la rosée de lumière, les eaux l'auraient absorbée. Bientôt elle se ressaisit, elle se repent, elle essaie de remonter des eaux pour retourner à sa mère; le poids de son corps l'en empêche. Cependant, grâce à la lumière qu'elle possède, elle s'élève, puis elle s'étend. Alors apparaît le firmament visible. Elle finit par se libérer de son corps. Elle a un fils qui tient d'elle le goût de l'immortalité. Lui aussi a un fils, et celui-ci en a un, et ainsi de suite jusqu'au septième. Ces sept fils font une hebdomade et avec la Mère une ogdoade.

Ces fils, on les nomme. Ce sont Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adoneus, Eloeus, Oreus, Astaphaeus.

Ialdabaoth méprise sa mère, et engendre anges, archanges,

y a là une double confusion; les Séthiens ne sont pas les Ophites, et dans le système qu'expose la notice, il n'y a pas trace de la doctrine particulière des Séthiens. On suppose ordinairement que cette notice nous donne la doctrine de la fameuse secte des Ophites. Pourquoi? Simplement parce qu'il y est fait mention du serpent, et parce que cette notice rappelle le système qu'Hippolyte, dans son traité perdu, attribuait aux Ophites. On a vu que ces raisons sont loin d'être suffisantes.

vertus, puissances et dominations. Du désir de Ialdabaoth pour la matière naît un fils. Il a la forme d'un serpent. Irénée dit que c'est Νοῦς. Ialdabaoth va maintenant entrer en lutte avec sa mère. Il se croit Dieu et Père. La Mère lui donne le démenti. Ialdabaoth s'écrie : faisons l'homme à notre image. Ses six fils créent l'homme; immense est l'être qu'ils forment, mais il est sans force ; il gît et rampe comme un ver. Le texte devient obscur; il semble que, d'une part, Ialdabaoth donne à l'homme la vie, l'âme, la ψυχή; d'autre part, à l'insu de son créateur, la Mère introduit en lui un principe supérieur qui a pour effet que l'homme abandonne Ialdabaoth et ses fils. Ève apparaît. Les fils du créateur s'éprennent de sa beauté; elle leur donne des fils qui sont des anges. La Mère trouve alors moyen de persuader à Ève et à Adam, par l'entremise du serpent, de désobéir à Ialdabaoth. Ils mangent du fruit défendu ; ils apprennent qu'il y a une puissance supérieure, et ils se détournent de leurs créateurs. Alors Ialdabaoth expulse le couple du Paradis et avec eux le serpent. Il leur enlève la rosée de lumière.

Adam et Ève sont maintenant dans le monde visible ; leurs corps s'épaississent et cessent d'être lumineux ; leur âme languit. Prunicos leur rend « la suave odeur de la rosée de lumière ». Ils apprennent à se connaître. Ils ont un fils. C'est Caïn que le serpent excite à tuer Abel. Remarquons qu'on fait changer au serpent de rôle. D'ami de l'homme, le voilà ennemi. Est-ce à Irénée qu'il faut imputer cette contradiction, ou se trouvait-elle dans le système des Adeptes de la Mère? Prunicos fait naître Seth, puis Norea et les hommes. Les démons issus de Ialdabaoth — ils formaient l'hebdomade inférieure — poussent les hommes au mal, à l'idolâtrie. Ialdabaoth, irrité contre les hommes parce qu'ils ne l'adorent pas comme Père, envoie le déluge (1). Prunicos ou Sophia

(1) Tandis qu'ici c'est Ialdabaoth qui « diluvium iis immittit », d'après les Séthiens, c'était la Mère, *Epiph. Haer.*, xxx, 3 : ἡ αὐτὴ μήτηρ... κατακλυσμὸν ἤνεγκε. Nouvel exemple de la liberté dont usaient les diverses écoles, même lorsqu'elles empruntaient des doctrines à des écoles dont parfois elles dérivaient.

sauve Noé et l'arche. La race humaine se reconstitue. Ialdabaoth se choisit Abraham, puis Moïse et Israël. Chacun des sept fils de Ialdabaoth a ses prophètes. Ceux-ci glorifient leur Père et patron, mais par un artifice de Sophia, ils laissent échapper plus d'une prophétie qui se rapporte au « Premier homme, à l'aeon incorruptible, au Christ ». Prunicos trouve encore moyen à l'insu de Ialdabaoth, de faire naître Jean-Baptiste et Jésus.

A cet endroit, le récit du conflit séculaire de la Mère et de son fils s'interrompt. On nous raconte que Sophia, — on ne l'appelle plus Prunicos dans le reste de la notice — ne trouvait point de repos ni au ciel, ni sur la terre, qu'elle était affligée, et qu'elle implora le secours de la Mère. Celle-ci, émue du repentir de sa fille, obtient du « Premier homme » que Christ lui soit envoyé. Mais ne nous a-t-on pas déjà raconté la chute et la contrition de la fille de la Mère, ainsi que ses efforts pour remonter vers elle? Ce nouveau récit fait double emploi avec le premier. A y regarder de près, ce que la notice dit de la Mère, de Prunicos, de Sophia n'est pas clair. Cette confusion rappelle celle que présente dans la grande notice d'Irénée la doctrine de Sophia. Là aussi, Achamoth fait double emploi avec Sophia. Les auteurs de cette confusion paraissent avoir été les disciples de Ptolémée, les valentiniens de la troisième génération. Il se pourrait que la confusion toute pareille que nous constatons dans la notice du chapitre xxx s'expliquât de la même manière, et fût l'œuvre de disciples, plutôt que celle des didascales. auteurs du système.

Quoi qu'il en soit, la lutte entre le principe féminin, appelé maintenant Sophia, et Ialdabaoth se poursuit. C'est autour de la personne de Jésus-Christ qu'elle fait rage. Sophia a préparé l'homme Jésus pour que le Christ pût s'unir à lui. Il fait des miracles, annonce le Père que ne connaissaient pas les hommes. Ialdabaoth et les archontes ourdissent le drame du Calvaire. Mais sur la croix, Christ se retire et remonte dans l'aeon. Il envoie une « vertu » au crucifié. Elle le ressuscite,

si ce n'est lui tout entier, du moins cette partie de lui-même qui était susceptible de revivre. Jésus rend au Cosmos les éléments périssables de son corps. Il reste dix-huit mois avec ses disciples après sa résurrection. Quelques-uns seulement de ceux-ci se montrent aptes à recevoir les mystères qu'il leur révèle. Puis Christ remonte au ciel, s'asseoit à la droite de Ialdabaoth et là, à l'insu de celui-ci, reçoit les âmes de ceux qui l'ont connu et qui ont « déposé » la chair. Ces âmes échapperont à l'empire de Ialdabaoth. La consommation aura lieu, quand la rosée de lumière sera toute recueillie et enlevée dans le sein de l'aeon incorruptible.

Nous ignorons quels sont les garants des renseignements qu'Irénée a consignés dans cette notice. Les a-t-il puisés dans un document gnostique? Ce document était-il ancien ou contemporain? Ce qui est plus important encore, Irénée a-t-il reproduit ce document tel quel, sans l'altérer, sans y rien ajouter? Ou bien en a-t-il fait une analyse, ou donné un extrait qu'il a complété par des renseignements oraux? On se souvient que c'est ainsi qu'il a composé sa notice sur l'école de Valentin. Il a librement reproduit les documents qu'il possédait, et a inséré, dans l'analyse qu'il en a faite, tout ce qu'il avait appris par ses conversations avec les valentiniens de son temps. De là les incohérences, les contradictions et les répétitions que nous avons constatées. Il est bien probable que dans le cas présent il n'a pas procédé autrement. Il ne faut donc pas utiliser la notice du chapitre xxx, comme l'on ferait d'un document original ; un certain scepticisme s'impose.

Ces réserves faites, peut-on dégager de notre document les traits distinctifs du gnosticisme qu'il décrit? Nous osons le croire. Il en est un qui sûrement n'appartenait qu'à lui. C'est l'idée que parmi les principes primordiaux il y a un principe féminin. Dans notre notice, il est même question de deux principes féminins. L'un, c'est le Saint-Esprit qui est du sexe féminin, et que l'on appelle la « prima foemina ». L'autre qui émane de celle-ci, c'est Prunicos, appelée aussi Sophia. Nous

avons déjà fait remarquer qu'il règne quelque confusion en ce qui regarde l'histoire de Prunicos ou Sophia. On mentionne à deux reprises sa chute et son repentir. Dans la lutte qui s'engage entre Ialdabaoth et sa mère, celle-ci s'appelle seulement Prunicos. Ce n'est que dans la suite qu'elle reçoit le nom de Sophia. Qui sait si l'on n'a pas arbitrairement rapproché le principe féminin de ce système et la Sophia de Valentin, et par là introduit une certaine confusion dans la spéculation primitive de nos gnostiques? Il se pourrait fort bien qu'il n'y ait eu dans le système primitif qu'un seul principe féminin, et qu'on l'ait appelé tantôt Saint-Esprit, tantôt la Mère, tantôt Prunicos. Nous verrons que, dans une secte sœur de celle-ci, on ne supposait qu'un seul principe féminin, et qu'on l'appelait Barbélo. Ce qu'on peut affirmer, c'est que l'idée de postuler une entité féminine immédiatement après le Père ou le principe absolu n'appartient qu'à nos gnostiques. Elle n'est pas un simple aeon ; elle est un principe qui équivaut au Logos des systèmes plus anciens ; c'est le premier intermédiaire entre le Dieu inaccessible et l'Univers ; c'est la cheville ouvrière de l'ensemble. Tel n'a jamais été le rôle de la Sophia de Valentin. Ni lui, ni Basilide avant lui, ni Marcion, ni les didascales dont les *Philosophumena* nous ont révélé les systèmes, ni le groupe de gnostiques dont émanent les écrits coptes, n'ont jamais assigné cette importance à un principe féminin (1). Dans ceux de ces systèmes qui font une place à l'élément féminin, celui-ci n'est qu'un aeon qui tombe, et qu'il faut ensuite relever. Aussi voyons-nous dans le rôle que nos gnostiques attribuent à la Mère, quel que soit le nom dont ils la nomment, ou qu'on lui donne dans les sous-sectes qui dérivent de la leur, le trait distinctif et caractéristique de leur spéculation. C'est à ce trait que nous y reconnaissons un gnosticisme particulier et original, qu'il

(1) Dans la notice de Justin (*Philos.* V, 26), figure comme troisième principe, θηλυκὴ μία (ἀρχή). Ce principe n'a rien de commun avec la Mère, Prunicos ou Barbélo ; c'est simplement le symbole du domaine matériel, comme l'eau dans le système du Séthien. Elle est en effet ἀπρόγνωστος, ὀργίλη, δίγνωμος, δισώματος.

convient de placer à côté des trois ou quatre gnosticismes que nous connaissons déjà. Puisque la tradition ecclésiastique ignore le vrai nom de nos gnostiques, ou leur en donne un qui est faux, pourquoi ne les désignerions-nous pas par celui d'*Adeptes de la Mère* ? (1).

Autre trait caractéristique de nos gnostiques, c'est l'idée d'une lutte qui se serait engagée entre le principe féminin et Ialdabaoth, et qui se serait poursuivie à travers toute l'histoire. On s'étendait sur l'origine et la naissance de cette dernière divinité; on la montrait formant avec six autres entités l'hebdomade; on enseignait qu'Ialdabaoth s'était insurgé contre sa mère, qu'il se croyait Dieu le Père, que lui et les six entités avaient créé l'homme, que l'homme était devenu l'occasion du conflit, et l'humanité comme le champ clos où se combattaient la Mère et le fils.

L'histoire d'Israël jusqu'à Jésus n'est que celle de la guerre acharnée que se font les deux principes. Avec une habileté supérieure, Prunicos se sert des créations et des combinaisons mêmes de son adversaire pour lui infliger des défaites. Enfin le drame se noue sur le Calvaire. La victoire de Prunicos est complète, lorsque Jésus s'assied à la droite de Ialdabaoth dans l'hebdomade pour y accueillir les âmes saintes.

Tout n'est pas transparent dans cette espèce d'épopée à la fois céleste et terrestre. On y soupçonne de ces retouches ou additions qu'Irénée introduisait si volontiers dans ses analyses de documents, en s'inspirant de renseignements oraux recueillis auprès de contemporains. Ainsi ce qu'on lit de l'hebdomade dans sa notice n'est pas clair. Il y en aurait eu deux dont une inférieure composée de Ialdabaoth et de ses six fils, qu'on appelait « daemones mundiales ». Mais l'hebdomade supérieure est aussi composée du fils de Ialdabaoth et des fils de son fils. Eux aussi sont hostiles à Prunicos. N'aurions-

(1) Nous n'avons pas à rechercher ici quelle a pu être en dernière analyse l'origine de ce principe féminin. Sur ce point, voir Bousset, *op. cit.*, p. 58. Ses rapprochements et conjectures auraient été plus solides s'ils s'appuyaient sur une critique des sources qui est absente.

nous pas ici un de ces doublets, comme il y en a dans la notice sur les valentiniens? La deuxième hebdomade fait double emploi avec la première, comme Achamoth est le double de Sophia.

Ce qui est certain, c'est que nous avons ici une conception, on pourrait dire un mythe, qui ne se trouve dans aucun des systèmes que nous avons étudiés jusqu'ici. Il semble qu'il dérive du principe essentiel de Marcion, puisqu'il suppose l'opposition entre le Dieu suprême qui est bon et le dieu subalterne qui est créateur et dieu d'Israël. Mais ni Marcion, ni personne avant nos gnostiques n'avait imaginé l'histoire des luttes séculaires de ce dieu avec le principe qui représente le Dieu suprême, et surtout n'avait eu l'idée d'en tisser les péripéties dans la trame de l'Ancien Testament. Ce n'est que dans les documents gnostiques du IIIe siècle que l'on trouve quelque écho de ce mythe (1).

Il est enfin un dernier trait qui nous paraît appartenir en propre au système des Adeptes de la Mère, du moins jusqu'au moment où d'autres écoles gnostiques l'ont imité. C'est leur prédilection pour les noms bizarres, un grec aurait dit barbares. Les uns ont été empruntés à l'Ancien Testament, d'autres ont une forme hébraïque (2). Tels sont Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adoneus, Éloeus, Oreus, Astaphaeus, sans parler de Prunicos, Norea, Michael, Samael. Il ne semble pas que ce goût pour les noms barbares soit très ancien chez les gnostiques. Ceux que Valentin donne aux aeons qui forment l'ogdoade sont tous grecs. La plupart proviennent du IVe évangile. Ce n'est que postérieurement qu'apparaissent dans son système les vocables non grecs. Ainsi le nom d'Achamoth pour Sophia se rencontre dans les parties de la notice d'Irénée

(1) Bien que nous ayons traité des gnostiques antibibliques avant ceux-ci, nous n'oublions pas qu'ils leur sont postérieurs et, comme on verra, qu'ils en dérivent.

(2) Irénée a noté cette habitude gnostique, et essaie d'en donner une explication, *Adv. haer.* II, 35, 2. Origène en donne aussi une intéressante explication, *Contra Cels.* VI, 32.

qui reproduit l'enseignement des épigones. Épiphane utilise dans sa notice sur Valentin un document qui donnait deux listes des noms des trente aeons; les uns sont grecs, les autres barbares. Ce document semble refléter le conflit des deux tendances, l'ancienne et la récente, celle du maître qui n'opérait qu'avec des noms grecs, et celle des épigones qui avaient adopté la mode des noms barbares (1).

Il semble donc que cette habitude soit plutôt une innovation. Il est certain qu'elle s'est rapidement généralisée. Nous l'avons maintes fois remarqué, les écoles gnostiques en vieillissant sont devenues de plus en plus éclectiques. Elles tendent à s'uniformiser. Aussi voyons-nous se multiplier dans les systèmes gnostiques des *Philosophumena* et pulluler dans ceux des documents coptes les noms barbares ou étranges.

N'est-il pas vraisemblable que ce soient les Adeptes de la Mère qui ont mis en circulation ces noms barbares? S'ils ont emprunté cette habitude, ils n'en peuvent être redevables qu'aux valentiniens, contemporains d'Irénée. Ne paraît-il pas plus probable que ce soient ces derniers qui ont imité les premiers? Les Adeptes de la Mère ont au moins quelque originalité; ils ont imaginé le rôle de la Mère et sa lutte avec Ialdabaoth, tandis que les épigones de Valentin sont de la dernière médiocrité.

Tels sont les traits que nous considérons comme distinctifs du système que nous exposons (2).

Peut-on dater approximativement cette spéculation des Adeptes de la Mère? Irénée a composé son grand ouvrage aux environs de 185. La secte des Adeptes de la Mère existait donc à cette date et, s'il est vrai que la notice d'Irénée

(1) Pour ces appellations barbares et l'importance qu'on y attache, voir F. Cumont, *Les Religions orientales*, 1909, p. 143, et en note la littérature du sujet. Pour les deux listes d'Épiphane, voir les articles déjà cités de M. Dibelius dans la *Zeitschr. für N. T. Wissensch.* 1908, p. 116 et 236.

(2) On verra dans la suite pourquoi nous ne faisons pas état de la métaphysique qui figure en tête de la notice d'Irénée.

soit une compilation d'extraits d'écrits authentiques de ces gnostiques, et de renseignements oraux relatifs aux Adeptes contemporains, leur secte a déjà une histoire. D'autre part, les Ophites qui en dérivent apparaissent vers 180, puisque Celse qui écrit de 178 à 180, les connaît. Enfin Hippolyte a donné dans sa notice sur les Ophites un aperçu de la doctrine des Adeptes, donc il les connaît, quoiqu'il les ait identifiés avec les Ophites (1). Ce qu'il en sait, il le doit à Irénée qui l'a renseigné vers 170. Il semble donc que ce soit aux environs de l'an 160 que s'est formée la secte des Adeptes. Gardons-nous cependant de remonter au-delà de cette date. Pourquoi? Parce que le système de nos gnostiques, même réduit à sa plus simple expression, est manifestement postérieur aux grands systèmes du IIe siècle. Il les suppose; il porte la marque de leur influence; il en est tributaire.

Nombreuses sont les ressemblances entre la doctrine de nos gnostiques et celle de la notice d'Irénée sur Valentin et sur son école. Mais comme cette notice nous décrit bien plus le valentinisme contemporain de l'évêque de Lyon que la spéculation primitive du fondateur, il n'est pas certain que ces ressemblances ne proviennent pas d'une infiltration des idées des Adeptes de la Mère dans le valentinisme des épigones, plutôt que d'une imitation de la doctrine de Valentin par nos gnostiques. Y a-t-il dans le système de ceux-ci une trace certaine de l'influence de Valentin lui-même? Assurément. C'est le mythe de Sophia (2). Nos gnostiques l'ont adopté pour l'essentiel, et avec le mythe se sont probablement approprié le nom de Sophia. Non sans user de la plus grande liberté. D'après eux, elle donne bien plus que ses passions, destinées à devenir la matière des quatre éléments; c'est son corps tout entier qu'elle dilate jusqu'à ce qu'il

(1) *Pseudo-Tert. Adv. Omnes haer*, II.

(2) Nous laissons de côté ce qu'on lit de l'action de Sophia à partir de xxx, 10; nous avons fait remarquer que ce qu'on en dit pourrait bien être de provenance plus récente.

devienne le ciel. Marcion n'a pas moins marqué ce système de son empreinte. L'idée de faire d'Abraham, de Moïse, des prophètes, les ministres de Ialdabaoth et d'Israël son peuple, et de voir dans l'Ancien Testament l'histoire du conflit de deux principes contraires, l'un représenté par Prunicos et l'autre par son fils, suppose le dualisme biblique de Marcion. Ce Ialdabaoth n'est autre que le Démiurge de Marcion, créateur du ciel et de la terre, inspirateur de l'Ancien Testament, dieu d'Israël.

L'historien du gnosticisme opère avec des documents et des sources enveloppées d'une telle obscurité qu'il n'est pas étonnant que l'on émette sur leur provenance ou sur leur date les hypothèses les plus opposées. Ainsi on pourrait être tenté de supposer l'inverse de ce que nous venons d'avancer. Les Adeptes de la Mère ne seraient pas tributaires de Valentin et de Marcion; ce sont ces derniers qui seraient redevables à ceux-là pour les idées essentielles de leurs systèmes. Les Adeptes de la Mère auraient précédé Valentin et Marcion; ils seraient la souche féconde des principaux systèmes gnostiques (1).

Cette hypothèse nous paraît inadmissible. Remarquons d'abord que nous ne possédons aucune donnée positive qui nous permette de considérer la secte des Adeptes de la Mère comme plus ancienne que les écoles fondées par Valentin, Marcion et d'autres. Justin Martyr, notre plus ancien témoin, ne les mentionne nulle part; il ne semble pas se douter de leur existence. Pour lui, le plus ancien hérésiarque, le père de toutes les hérésies, spécialement suscité par les démons, c'est Simon. Mais à défaut d'une donnée positive, d'une indication précise, nous avons de fortes présomptions pour assi-

(1) C'est l'hypothèse que M. Bousset énonce d'abord dans son livre sur le gnosticisme, et qu'il expose et développe comme acquise et définitive dans ses articles sur la gnose et sur les gnostiques dans l'encyclopédie de Pauly et Wissova. C'est aussi sur cette hypothèse que M. W. Köhler fait reposer toute sa conception du gnosticisme qu'il a résumée dans *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, *Die Gnosis*, 1911.

gner à la spéculation de nos gnostiques la date que nous lui donnons. N'oublions pas que la spéculation des Adeptes de la Mère contient les éléments les plus disparates. Élaguons comme adventices, introduits dans le système par Irénée ou ses informateurs, un certain nombre de traits qui figurent dans sa notice, il en restera toujours assez pour que nous ne puissions pas affirmer que ce système était simple, homogène, original. A côté des quelques traits qui n'appartiennent qu'à lui, il faut faire assez large la part de ceux qu'il a empruntés à d'autres spéculations. Or, tandis que le système de nos gnostiques est manifestement composite, celui de Valentin, ou celui de Marcion est fort homogène, admirablement construit et d'une seule coulée. Ces deux systèmes sont encore fort éloignés du moment où les frontières s'abaissent, et où se font les infiltrations étrangères. Quand un système, que ce soit une philosophie ou une religion, se fait trop hospitalier, c'est signe que sa vigueur native s'affaiblit et que l'âge vient. C'est une loi constante. Dès lors, est-il vraisemblable que le système de nos gnostiques, qui accuse précisément des tendances syncrétistes, soit plus ancien que les vigoureuses et originales spéculations des deux plus grands maîtres du gnosticisme? Puis se représente-t-on Valentin tirant son beau mythe des données si confuses et si vagues du système de nos gnostiques relatives à Sophia? On comprendrait bien plutôt que nos gnostiques, en reprenant le mythe de Valentin, l'aient maladroitement défiguré. Il est encore moins vraisemblable que Marcion ait puisé chez les Adeptes de la Mère, notamment dans leur interprétation de l'Ancien Testament, son dualisme biblique. A moins que l'on ne refuse de parti pris toute originalité aux hommes de génie, et que l'on ne suppose que les idées les plus fortes, les plus neuves soient une sorte de produit spontané et anonyme dont les hommes de génie ont été par hasard les dépositaires!

Les Adeptes de la Mère, quelle que soit leur origine, ont exercé une influence étendue. Celle-ci s'est manifestée de

diverses façons. Tantôt elle semble avoir donné naissance à des groupements qui ont adopté, en le modifiant un peu, l'enseignement des Adeptes. On peut les considérer comme des sous-sectes de la nôtre. Tantôt cette influence est moins directe. Certaines des conceptions des Adeptes s'insinuent dans d'autres écoles. Grâce à l'échange continuel d'écrits et d'idées qui se fait parmi les sectes gnostiques dès la fin du IIe siècle, leurs principales doctrines se sont infiltrées un peu partout, dans les anciennes comme dans les nouvelles confréries gnostiques.

Dans le traité perdu d'Hippolyte se trouvait, sous la rubrique Ophites, la description d'un système qui paraît identique à celui que nous venons d'analyser. Il suffit de les comparer pour en constater la similarité. Nous n'avons ni dans l'un ni dans l'autre la doctrine des Ophites. C'est par suite d'une confusion d'ailleurs transparente, qu'on les a attribués l'un et l'autre aux adorateurs gnostiques du serpent (1). C'est Épiphane qui nous a conservé avec le plus de détails la notice d'Hippolyte (2). La ressemblance de ce système avec celui de l'*Adversus Haereses*, I, xxx porte principalement sur deux points. Dans ces deux systèmes figure un principe féminin, dont l'histoire est la même, et est racontée presque dans les mêmes termes. « Ils disent », lisons-nous dans Épiphane, « que celle-ci (Prunicos) descendit dans les eaux et s'unit à « elles; elle ne put remonter dans les régions supérieures « parce qu'elle était embarrassée (μεμίχθαι) par le poids de la « matière ». On lit dans Irénée : (Prunicon) descendentem simpliciter in aquas.... et assumpsisse ex eis corpus.... deligatam igitur hanc a corpore quod erat a materia et valde gravatam repsisse (lire resipuisse) aliquando et conatam esse

(1) Nous renvoyons le lecteur pour la démonstration de cette affirmation à notre chapitre sur les Ophites.

(2) La notice de Philaster sur les Ophites est trop brève et insignifiante pour être utile. Celle du Pseudo-Tertullien n'ajoute rien à celle d'Épiphane, et ne s'explique que par celle-ci. Ainsi saurait-on que l'aeon dont Ialdabaoth est le fils est Prunicos, si l'on n'avait Épiphane?

fugere aquas et ascendere ad matrem; non potuisse (eam) autem propter gravedinem circumpositi corporis. On nous dit ensuite, d'après le texte d'Épiphane, que « Prunicos s'éleva « par un grand effort vers les parties plus hautes, et qu'elle « s'étendit, et ainsi fut formé le ciel ». La notice d'Irénée dit :... resiliit et in sublimitatem elata est et facta in alto dilatavit et cooperuit et fecit coelum hoc quod apparet. Dans les deux notices, Ialdabaoth joue le même rôle et a la même histoire. Il est le fils de Prunicos; il ne connaît pas sa mère; il descend dans les eaux; il se donne sept fils; dans les deux notices, ceux-ci sont en même temps sept cieux (1). Ces fils appelés aussi anges, puissances, dieux, aeons, créent l'homme. Les termes qui servent à dépeindre celui-ci sont presque identiques dans les deux textes. Φασὶ γὰρ καὶ οὗτοι, ἦν ἑρπετὸν ὁ ἄνθρωπος ὡς σκώληξ, μὴ δυνάμενος μήτε ἀνακύφειν μήτε ὀρθοῦσθαι, formaverunt hominem immensum latitudine et longitudine; scarizante autem eo tantum..... Les deux textes racontaient que l'homme recevait une étincelle d'en haut, se levait, apprenait à connaître le Père, et le louait (statim gratias agere Primo homini, relictis fabricatoribus). Tel est certainement le sens de nos deux textes, mais les termes en sont obscurs dans leur rédaction actuelle. Ialdabaoth en conçoit une vive irritation, et se donne un fils qui est le serpent. Remarquez l'analogie des termes. On lit dans Irénée : propter quae contristatum Ialdabaoth et desperantem, conspexisse in subjacentem faecem materiae et consolidasse concupiscentiam suam in eam, unde natum filium dicunt... hunc autem serpentiformam.... C'est presque la traduction du texte grec : καὶ τότε ὁ Ἰαδαβαώθ πόνῳ φερόμενος... ἐπέβλεψε κάτω ἐν πικρίᾳ πρὸς τὴν ὑποστάθμην τῆς ὕλης, καὶ γεγέννηκε δύναμιν ὀφιόμορφον ἰδέαν ἔχουσαν, ὃν καὶ υἱὸν αὐτοῦ καλοῦσι. Au lieu de servir les desseins de Ialdabaoth, le serpent, inspiré par Prunicos, persuade Ève de manger du

(1) Sont-ils six ou sept? D'une part, on lit septimum generavit et d'autre part, on n'en nomme que six.

fruit de l'arbre de la connaissance. Ialdabaoth précipite le serpent du ciel. La notice d'Épiphane s'arrêtait ici, et ne racontait pas la lutte des deux principes à travers l'histoire jusqu'à Jésus. Tout ce qu'elle nous apprend, c'est que Ialdabaoth était le « dieu des Juifs ».

Il est parfaitement clair que les deux notices, celle d'Irénée comme celle d'Épiphane, ont été faites à l'aide du même document. Épiphane aurait-il copié Irénée? Nullement. Il ne se doute même pas que sa notice reproduit en bonne partie le chapitre xxx du 1er livre de l'*Adversus haereses*. Ici, comme presque partout, il copie le traité perdu d'Hippolyte. La moindre comparaison de son texte avec celui du Pseudo-Tertullien en fait foi. D'ailleurs, quand il écarte Hippolyte pour suivre l'*Adversus haereses*, il le fait habituellement savoir. Il reste donc qu'Hippolyte et Irénée se sont servis du même écrit gnostique, l'un pour écrire son chapitre xxx, et l'autre sa notice sur les Ophites.

Mais si les deux textes sont identiques pour une si large part, celui d'Hippolyte, du moins d'après Épiphane, accuse de fortes omissions. Il n'y était pas question, semble-t-il, des trois premiers principes, dont le plus important pour la secte était la Mère; on n'y lisait pas les noms des six fils de Ialdabaoth ; la suite et la fin de la lutte que Prunicos engage avec le dieu des Juifs n'y auraient pas été racontées ! Mais sont-ce des omissions? Ne seraient-ce pas des parties qu'Irénée aurait ajoutées à son document? Il a pu compléter celui-ci par des renseignements qu'il a recueillis dans des conversations. N'est-ce pas son habitude?

Quoi qu'il en soit, il semble que les faits ne soient pas trop difficiles à démêler. Hippolyte a trouvé, parmi les matériaux qui lui ont servi à composer son σύνταγμα, une analyse de notre document. Comme mention y était faite du rôle que le serpent a joué, il a supposé que ce document émanait des Ophites. Il possédait déjà quelques maigres renseignements sur ceux-ci. Il les a complétés par le document qu'il supposait contenir leur doctrine. C'est par Irénée qu'Hippolyte a

sans doute eu connaissance de ce document. Plus tard, quand à son tour Irénée écrivit son grand ouvrage, il a repris ce document. L'a-t-il complété à ce moment par de nouveaux renseignements, ou bien une copie de ce document avec plus de détails est-elle tombée entre ses mains, nul ne le sait. Ce qui est le plus curieux, si l'on en croit la version latine, c'est qu'il n'a pas assigné à son document une attribution précise, encore moins a-t-il songé aux Ophites. Alii... leguntur, dit-il. Ce serait un document anonyme. Théodoret a voulu préciser, et sans doute, comme Hippolyte, il a pensé que la mention qui y est faite du serpent en trahissait suffisamment l'origine. Les auteurs en sont les Ophites, d'après lui.

On voit combien nous avions raison de refuser de voir dans ce système anonyme, comme dans l'extrait qu'en donne Épiphane et qu'il a tiré du σύνταγμα d'Hippolyte, la doctrine des Ophites. Ce qu'il y a de plus caractéristique en effet dans ce système, ce n'est pas le rôle qu'on y assigne au serpent, c'est la figure de la Mère. Elle remplit toute la scène. Cela est particulièrement sensible dans la version d'Irénée. Ce système nous paraît donc bien mieux nommé doctrine des Adeptes de la Mère que doctrine des Ophites.

Celse, nous l'avons vu, a eu connaissance d'une secte gnostique qui, dans l'opinion d'Origène, devait être des Ophites. L'auteur du *Discours véritable* attribue aux chrétiens les doctrines de cette secte. Origène n'a pas de peine à montrer qu'il se trompe; d'après lui la confusion est voulue. Il estime que ces doctrines, dont du reste Celse n'a retenu que quelques traits, étaient d'origine gnostique; peut-être provenaient-elles des Ophites. Secte fort obscure, qu'Origène ne connaît guère que de réputation. S'il lui semble que les renseignements et les critiques de Celse s'appliquaient aux Ophites, c'est que ces gens enseignaient que le serpent avait été le bienfaiteur des hommes. En même temps, la figure symbolique que Celse appelait un diagramme lui paraissait trahir la même provenance. Ainsi, d'après le témoignage même d'Origène, on ignorait l'origine de la doctrine que cri-

tiquait Celse. Ce dernier n'avait nommé personne. Si Origène l'attribue aux Ophites, c'est pure hypothèse de sa part (1).

Le système dont Celse et Origène donnent quelques traits offre d'évidentes ressemblances avec celui des Adeptes de la Mère. D'abord le nom de Prunicos y figurait. Inutile d'essayer de deviner ce qu'a pu être le rôle de ce principe féminin. Ce qu'on nous en dit est trop vague et trop obscur (*C. Cels.* VI, ch. xxxiv). Les archontes des Adeptes de la Mère occupaient aussi dans ce système une place prépondérante. Les noms qu'ils portent sont identiques à ceux du document d'Irénée (xxxi et xxxii). Ces archontes ont un chef qui est le dieu des Juifs. Dans ce système, on le désignait

(1) M. Hilgenfeld a donné, après Matter et Lipsius, une fort ingénieuse interprétation du « diagramme », *Ketzergeschichte,* p. 277-283. En réalité, il y a deux diagrammes, celui de Celse, et celui que plus tard Origène a trouvé, et qu'il identifie avec celui de Celse. Hilgenfeld croit que le diagramme d'Origène est une reproduction plus récente du premier, donc un peu différent (p. 281). Si l'on accepte son interprétation, le système que symbolisait le diagramme se rapprochait sensiblement de celui de la *Pistis Sophia* et des livres de *Jéû*. Vous avez la même division tripartite du Tout, royaume de la lumière, lieu du milieu, région infernale; vous avez les archontes aux formes de bêtes; l'âme doit franchir les compartiments du monde invisible, en prononçant certaines formules, en exhibant certains emblèmes. Hilgenfeld intitule cette figure à la fois géométrique et symbolique « diagramme des Ophites ». Est-ce bien exact? Le système qu'on y trouve figuré n'a rien de particulièrement ophite. Seul le terme de Léviathan qui s'y trouvait fait songer aux adeptes du serpent. Celse lui-même ne donnait aucune indication de la provenance de ce « diagramme ». Il le mettait sur le compte des chrétiens ! Origène savait bien qu'il existait une secte d'Ophites et de Caïnites (*Contra Cels.*; III, 13). Mais il avoue qu'il ignore leurs doctrines; il se refuse à les considérer comme une secte chrétienne; il n'a enfin rencontré personne qui pût le renseigner sur le diagramme et le lui expliquer (ch. xxiv). Il suppose que cette pièce provient des Ophites. Voilà ce qu'il est essentiel de ne pas oublier. En conséquence, il faut reconnaître que nous ne savons absolument rien de la provenance de ce « diagramme ». Hilgenfeld fait remarquer qu'il ne faut pas confondre ce que Celse et Origène nous apprennent des sceaux, des sept anges de lumière, et des sept archontes qui sont présents au moment où l'âme se sépare du corps, de l'archonte appelé dieu maudit, des paroles que les âmes doivent adresser aux archontes de l'ogdoade et de leurs noms et, d'autre part, ce que comporte le diagramme (p. 281). Il y a un rapport, mais ténu. Celse pourrait bien avoir fait un bloc de renseignements divers. Cela servait sa polémique.

par l'expression injurieuse de dieu maudit et maudisseur. On dépeignait son hostilité contre le Père et contre les hommes. Il avait maudit le serpent, parce qu'il avait révélé aux hommes la connaissance du bien et du mal. D'après ce dernier trait, on peut supposer que dans ce système se trouvait un récit de la lutte des deux principes, Prunicos et Ialdabaoth, en tout semblable à celui du document d'Irénée.

D'après Origène, ces quelques traits appartiendraient à la doctrine des Ophites. Celse se serait trompé en les attribuant à la doctrine des chrétiens. De deux choses l'une : ou la supposition d'Origène est fondée ; dans ce cas, il faudra conclure que ces Ophites ont emprunté leurs enseignements aux Adeptes de la Mère. Il n'est pas probable qu'ils soient plus anciens que ceux-ci. Les uns et les autres sont sûrement postérieurs à Marcion. Quelle vraisemblance y a-t-il que les Adeptes de la Mère, dont nous avons pu constater l'importance, aient emprunté à l'obscure secte des Ophites les traits qu'ils ont en commun ? C'est l'inverse qui est le plus probable. — Ou, ce qui peut tout aussi bien se soutenir, le système, dont Celse et Origène nous ont conservé quelques linéaments, n'a rien à voir avec les Ophites. Ce serait alors ou une version tronquée, et en quelque sorte errante du système des Adeptes de la Mère, ou la doctrine de quelque sous-secte de ces Adeptes. C'est tout ce que l'on peut conjecturer, nous semble-t-il, en l'état de notre documentation. Ce qui est clair, c'est que l'existence de ces débris d'une doctrine manifestement apparentée à celle du document d'Irénée témoigne d'une diffusion fort étendue de la spéculation des Adeptes de la Mère.

La secte des Barbelognostiques nous en est encore une preuve. La notice qu'Irénée leur a consacrée (*Adv. haer.*, XXIX, 1-4) donne l'impression d'avoir été composée à l'aide d'un document. Cette impression s'est trouvée confirmée par une heureuse découverte de M. Carl Schmidt. Parmi les papyrus de langue copte qui sont encore inédits, il a découvert l'écrit

gnostique dont Irénée s'est servi pour rédiger sa notice. Il en a donné des extraits (1).

Dans ce système, le principe féminin est au premier plan (2). Nos gnostiques l'appelaient Barbélo (3). Elle n'est autre que la première extériorisation de la pensée du Père du Tout ; elle est sa force, son image, sa lumière. C'est ce que donne à entendre la notice d'Irénée, mais ce qu'exprime avec plus de précision l'original. Le principe donc qui représente Dieu dans le Cosmos, et qui y joue le rôle que les anciennes spéculations attribuaient au Logos, est féminin. Chose curieuse, beaucoup de gnostiques substituent au Logos quelque entité de leur création. Principe masculin d'après les uns. C'est le Jéû ou le Setheus des deux écrits du papyrus de Bruce. Principe féminin au gré des autres. C'est la Mère ou Barbélo. Ce principe, masculin ou féminin, est la

(1) Voir C. Schmidt, *Ein vorirenaeisches Originalwerk in Koptischer Sprache* dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie royale de Prusse, année 1896, p. 839, suivi d'une note de M. Harnack.

(2) D'après les extraits qu'en a donnés M. S., le document gnostique paraît avoir été singulièrement écourté par Irénée. Il s'y trouvait d'abord une définition plus développée du principe suprême. La lumière, en même temps que l'abstraction, en constituait le caractère essentiel. C'est précisément ce qu'on remarque dans les systèmes plus récents, comparés à ceux des gnostiques classiques. Voyez les écrits coptes. Tout de suite au-dessous du principe suprême apparaît un principe féminin. On remarquera en effet que les premières entités sont toutes féminines. Ce sont Ennoia, Prognosis, Aphtharsia, Zoé aionia. Barbélo paraît être l'entité initiale et mère des autres. C'est elle sans doute qu'il faut entendre dans la phrase : hinc autem dicunt manifestatam Matrem, Patrem, Filium. Aphtharsia, Prognosis et Ennoia la louent en même temps que le principe suprême, « indem sie lobpries den Unsichtbaren und die Barbelo », « Et magnificabant hi magnum lumen et Barbelon ». En troisième lieu surgit le Monogène ou Christ, auquel se joignent bientôt Nous, Antogène, Logos, Théléma. Ces entités masculines paraissent représenter différents aspects du principe rédempteur. Remarquons enfin que les vrais noms de la série des entités masculines du deuxième groupe d'émanations sont Harmozel, Oroiaêl, Daveithe et Eleleth. Ces trois derniers se retrouvent dans le deuxième écrit, ch. xxi du papyrus de Bruce. (Voir aussi Schm., *op. cit.*, p. 649). Concordance qui n'entraîne nullement la parenté des Barbelo-gnostiques et des gnostiques des écrits coptes.

(3) Voir l'ingénieuse interprétation du nom Barbélo proposée par M. Bousset, *Hauptprobl.*, p. 14.

cheville ouvrière de tout le système ; il se substitue entièrement au Logos.

Un autre trait caractéristique du système des Barbéliotes, c'est la disposition des aeons en couples ou syzygies. D'après nous, l'idée en est empruntée à Valentin. Mais quelle altération la conception du maître gnostique n'a-t-elle pas subie aux mains de ces Barbéliotes (1) ! Il ne reste plus trace de cette disposition si harmonieuse du plérôme en ogdoade, dodécade et décade. Plus rien surtout de l'idée, à la fois si philosophique et si poétique, dont le plérôme est le vivant symbole. Les couples d'aeons qui défilent dans le système barbéliote ne suggèrent aucun sens, qu'on les considère séparément, ou dans leur ensemble. La plupart des noms que l'on donne aux émanations sont ceux des aeons de Valentin, mais ils semblent avoir été prodigués au hasard. Bref, on a ici le plérôme de Valentin, mais désorganisé, disloqué, vidé de sa haute signification (2). Qu'on ne prétende pas que cette vaine accumulation de termes abstraits soit primitive, et que Valentin en ait tiré son merveilleux poème métaphysique ! Disons plutôt que l'on a ici une lamentable déformation d'une des plus géniales conceptions du gnosticisme. La confusion atteint le comble quand il s'agit de l'organe de rédemption. Vous avez quatre ou cinq entités, Monogène, Christos, Logos, Autogène, Nous, dont il est impossible de

(1) Voir au sujet de Barbélo et de la diffusion de ce nom, Schmidt, *op. cit.*, p. 559.

(2) M. Bousset, *op. cit.*, p. 339 s'évertue à découvrir dans les syzygies barbéliotes une savante disposition, dont l'harmonie ne le céderait pas à celle des couples de Valentin. Il nous semble, cependant, qu'un système qui fait de πρόνοια et de πρόγνωσις, de ἀφθαρσία et de ζωὴ αἰωνία des entités distinctes, prouve par cela même qu'il est fondé non sur une idée, mais sur des combinaisons verbales. C'est déjà le procédé des écrits coptes, avec ses enfilades de termes groupés d'après des analogies verbales, ou même des assonances. — M. Schmidt aussi propose une explication de ces syzygies, *Gnost. Schriften*, p. 649-658. M. S. a eu le mérite de comprendre que la notice d'Irénée, ch. XXIX, reproduit, non sans altération, un document original. La découverte qu'il a faite a confirmé cette sagace conjecture. Il a aussi fort bien vu que si Irénée s'arrête brusquement, c'est que probablement son document n'allait pas plus loin. Conjecture qui s'est également confirmée.

définir les rapports, parce qu'au fond elles ont la même fonction dans le Tout, et qu'il n'y a entre elles que des distinctions verbales.

Dans la seconde partie de la notice, nous nous retrouvons en pays connu. Voici la Prunicos ou Sophia des Adeptes de la Mère. Elle aussi, comme son modèle, « s'étend »; elle aussi donne naissance à l'archonte qui sera le créateur du monde visible. On l'appelle ici Protarchonte ; celui-ci, comme le Ialdabaoth des Adeptes, descend dans les régions inférieures. De lui naissent anges, vertus et cieux. Lui aussi se donne des démons qui portent ici des noms de passions, méchanceté, désir, etc. Ensemble avec lui, ils forment une hebdomade, comme dans le système de la Mère (septem mundiales daemones). Ici aussi, après que Sophia s'est retirée dans l'ogdoade, l'archonte se croit seul dieu et s'écrie : « Je suis un Dieu jaloux, il n'y en a point d'autre que moi ». La notice d'Irénée ne nous en dit pas davantage (1).

Ces derniers traits ne laissent aucun doute sur la parenté étroite des deux systèmes que décrit Irénée dans les chapitres XXIX et XXX. Tels que nous les avons, ils se distinguent cependant par de notables différences. Ainsi nos gnostiques nomment le principe féminin Barbélo ; ils ne disent pas Ialdabaoth, mais Protarchonte. Ils ont en particulier des couples d'aeons ou émanations qui ne figurent pas dans le système des Adeptes. Que faut-il conclure et des ressemblances et des différences que nous constatons dans ces sys-

(1) Rien de plus utile pour une juste appréciation de nos sources ecclésiastiques qu'une comparaison entre la notice d'Irénée et le document original dont il s'est servi. Cette comparaison confirme de façon éclatante une de nos thèses. Les hérésiologues n'ont pris dans les documents que ce qui leur convenait, et ont rendu par ce procédé la pensée gnostique souvent incompréhensible et absurde. M. Harnack en fait aussi la remarque. — Nous supposons, dans notre texte, que, si apparentés que soient les deux systèmes décrits par Irénée dans les chap. XXIX et XXX, ils sont cependant différents, et que c'est de celui des Adeptes qu'est issu celui des Barbéliotes. Évidemment pour trancher définitivement ce point, il faudrait pouvoir comparer l'écrit dont Irénée s'est servi pour sa notice du ch. XXIX et celui dont il a fait usage pour celle du ch. XXX.

tèmes jumeaux? C'est que les Barbelognostiques étaient une branche ou une sous-secte de la grande secte des Adeptes de la Mère. Nous avons eu mainte occasion de constater avec quelle facilité les groupes gnostiques se subdivisaient. Il suffisait qu'un didascale variât la forme de telle doctrine, la formulât en d'autres termes, imaginât des appellations nouvelles, pour qu'un certain nombre des affiliés de son école se détachassent du groupe primitif pour former avec lui une nouvelle école ou association. C'est ainsi que nous avons les Naassènes, les Pérates, les Séthiens, qui manifestement sont trois variétés du même gnosticisme. Il semble que les Adeptes de la Mère se soient aussi subdivisés. Les Barbelognostiques sont un essaim échappé de la ruche première.

Cette secte des Adeptes paraît avoir été fort vivace. On en retrouve encore des survivants au IVe siècle. Épiphane signale une confrérie contemporaine qui se donnait le titre d'Archontici et qui manifestement dérive des Adeptes de la Mère (1). Ces Archontici avaient leur principal foyer en Palestine, et de là s'étaient propagés jusqu'en Arménie. Il n'a pas été difficile à Épiphane de recueillir sur leur compte des renseignements assez précis, et qui paraissent authentiques. L'esquisse qu'il donne de leur doctrine suffit pour qu'on en reconnaisse la provenance. Pour l'essentiel, c'est la doctrine des Adeptes de la Mère.

Nous notons en effet : 1° qu'ils ont du principe féminin la conception même des Adeptes. Leur doctrine sur ce point est d'une correction irréprochable. La Mère est toute lumineuse ; elle est donc lumière comme le Père ; elle séjourne au plus haut de l'Univers dans l'ogdoade (λέγουσιν τὴν μητέρα τὴν φωτεινὴν ἀνωτάτω ἐν τῷ ὀγδόῳ εἶναι, § 2 ; elle est ἡ ἄνω δύναμις, § 7 ; *ibidem*, ἡ ἀκατονομάστη δύναμις ; ἡ ἀνωτέρα μητήρ est partout dans le § 2 mentionnée avec le Père).

(1) Épiph. XL. Sur cette secte, voir Schmidt, *op. cit.*, p. 587 et suiv. M. S. ne croit pas que les Archontiques aient formé une secte à part; ils relèvent des « Gnostiques ». Épiphane cependant les considère comme un groupe autonome.

2° Ils divisent le monde suprasensible, comme les Adeptes, en ogdoade et en hebdomade. Dans la première se trouve la Mère avec les « anges, serviteurs du Dieu bon ». Dans l'hebdomade se trouve Sabaoth. C'est le Ialdabaoth du document d'Irénée (*Adv. haer.*, I, 30).

3° Sabaoth est le dieu de l'Ancien Testament et le dieu des Juifs (τοῦ Σαβαὼθ τοῦ τὸν νόμον δεδωκότος § 2 ; il est θεὸς τῶν Ἰουδαίων § 5 ; il est ποιητὴς τοῦ κόσμου et δημιουργός § 7). L'hebdomade dont il est le chef se compose de sept cieux gardés par des archontes.

4° Comme les Adeptes, ils imaginaient une sorte de mythe biblique tiré des récits de la Genèse. C'était le mythe de la lutte du principe féminin et de Sabaoth. Ève avait été séduite par le Diable, fils de Sabaoth. Dans le document d'Irénée, on lit que les fils de Ialdabaoth admirant sa beauté l'appelèrent Ève ; puis « concupiscentes hanc, generasse ex ea filios ». Dans le mythe des Archontici se trouvait une version particulière du meurtre d'Abel.

Ces gnostiques du reste n'ont aucune originalité. Ils enseignaient, comme les gnostiques des documents coptes, que, pour franchir les cieux successifs et parvenir jusqu'à la Mère et jusqu'au Père, les âmes doivent être munies « d'apologies » qu'elles présenteront aux archontes. Ils répudiaient le baptême, sous prétexte qu'il était administré au nom de Sabaoth, dieu de l'Ancien Testament. En cela, ils ont probablement suivi l'exemple de certains marcosiens (*Adv. haer.*, I, xxi, 3) quoique pour d'autres raisons. Enfin toute leur interprétation des récits de la Genèse rappelle celle des gnostiques antibibliques ; ils ont notamment emprunté aux Séthiens leur doctrine particulière. Peut-être les Archontiques pourraient-ils revendiquer, comme de leur cru, l'idée que Caïn et Abel étaient issus du commerce du Diable avec Ève, et que l'aîné avait tué son frère, parce que tous deux aimaient leur sœur (1).

(1) M. Bousset voit dans cette répudiation du baptême une preuve que les

Les documents que nous avons examinés suffisent amplement pour établir le fait qu'à un moment donné a surgi parmi les différents gnosticismes du IIe siècle une forme particulière dont l'originalité consistait à faire du principe essentiel de l'Univers, en dehors et à côté du Dieu qu'on ne peut même nommer, une entité féminine. C'est la Mère. Rien de pareil ne s'était encore vu parmi les gnostiques. Aucun des grands systèmes de ce temps n'accordait cette importance à un principe féminin (1). Nous n'avons pas à rechercher ici sous quelle influence des théologiens gnostiques et chrétiens ont pu être amenés à introniser ainsi la Mère dans le Tout. Ce que nous pensons avoir établi, c'est que ce gnosticisme n'est apparu qu'après les grands systèmes de Basilide, de Valentin et de Marcion. Il les suppose par plus d'un trait. Nous estimons en conséquence que l'école des Adeptes de la Mère n'a pu commencer d'exister que vers l'an 160 environ. C'est vers ce temps sans doute qu'un didascale est apparu qui a enseigné la doctrine de la Mère, et fondé l'école qui vouait à celle-ci une sorte de culte.

L'influence des Adeptes sur les autres écoles gnostiques a été considérable. Il ne faut jamais oublier que, dès la fin du IIe siècle, la tendance au sein du gnosticisme est au syncrétisme. Les sectes exercent une hospitalité mutuelle, dénuée de tout scrupule de fidélité à l'égard de leurs propres traditions. C'est ainsi qu'on retrouve les mythes de Valentin plus ou moins déformés dans les milieux les plus divers. Les Ophites ont inspiré à plus d'une école l'idée de faire une place au serpent dans leur spéculation. Ce fut le cas des Pérates

Archontiques n'étaient pas une secte de gnostiques chrétiens. Pas la moindre trace d'influence chrétienne dans leur doctrine, dit-il (*op. cit.*, p. 323). Voilà cependant des gens qui pratiquaient l'interprétation des récits bibliques. Les Adeptes de la Mère dont ils sont les survivants n'auraient-ils eux aussi rien de chrétien? Et les gnostiques antibibliques? Et ceux des marcosiens qui déclaraient superflu le baptême?

(1) M. Bousset écrit : Die Μήτηρ und die gefallene Sophia sind ursprünglich identisch, *op. cit.*, p. 64. note. Sur quelles preuves se fonde-t-il? Les deux figures sont foncièrement différentes.

et des Séthiens des *Philosophumena*. Phénomène plus curieux encore, c'est des Ophites, issus eux-mêmes probablement des Adeptes de la Mère, que l'idée du serpent, révélateur de vérité et bienfaiteur des hommes, a plus tard pénétré dans l'enseignement de ceux-ci, et y a créé la confusion que nous y avons relevée.

Il n'est pas surprenant dès lors que la doctrine de nos gnostiques se soit infiltrée un peu partout. On en reconnaît l'influence à trois signes. On voit figurer la Mère dans tel système, sans que l'on puisse songer à confondre ce système avec celui des Adeptes. D'autres spéculations reproduisent plus ou moins fidèlement l'histoire de Ialdabaoth et de sa lutte contre le principe supérieur. Dans les systèmes enfin où les noms barbares abondent, il semble qu'on ait suivi une mode dont les Adeptes sont les initiateurs. Partout où l'on relève l'un de ces traits, on peut croire que les Adeptes de la Mère ont fait école.

On a vu qu'il a existé plusieurs sectes, dont toute la doctrine consistait en une sorte d'interprétation des récits bibliques, notamment de ceux de la Genèse. Tels sont les Ophites, les Caïnites, les Séthiens, les Sévériens. Il conviendrait, à certains égards, de leur adjoindre le gnostique Justin des *Philosophumena*. D'où leur est venue l'idée de fonder leur spéculation sur les récits bibliques ? S'il est vrai que les Adeptes de la Mère ont surgi aux environs de l'an 160, il faut admettre qu'ils ont été les premiers à rattacher en partie leur doctrine aux plus anciens récits bibliques. Ils y ont été amenés tout naturellement. En effet, ils adoptent l'idée d'un conflit du principe supérieur avec Ialdabaoth, créateur et dieu des Juifs ; il fallait bien montrer ce conflit se déroulant sur le terrain de l'histoire biblique. Pour des chrétiens, celle-ci était toute l'histoire. Ce fut donc une nouveauté dont les Adeptes eurent la gloire. S'il en est ainsi, comme cela paraît probable, c'est à eux que les petites sectes que nous avons nommées sont redevables de l'idée qui les a inspirées, et dont chacune a fait l'application qui lui convenait.

Les conceptions des Adeptes n'ont pas tardé à s'infiltrer au sein des écoles plus anciennes. Marcus et les marcosiens apparaissent au moment où le valentinisme perd de sa cohésion, ouvre ses frontières, et devient plus accessible aux influences du dehors. En effet, si Marcus et ses disciples laissent à peu près intacte la spéculation de Valentin, si ce n'est qu'ils la revêtent d'un faux pythagorisme, ils innovent en matière de rites, et déplacent le centre de gravité de la rédemption. Il est exact de dire qu'avec eux le valentinisme se transforme. C'est aussi l'heure où s'insinuent dans l'école qu'ils représentaient quelques-unes des conceptions des Adeptes de la Mère. A quelle autre influence faut-il attribuer l'importance toute nouvelle que Marcus lui-même attribue au principe féminin dans le système de son maître ? Il hypostasie sous forme d'entité féminine la première tétrade, c'est-à-dire les deux premières syzygies du plérôme. L'un des aeons, Vérité, Ἀλήθεια, apparaît à Marcus ; elle parle. Ailleurs, c'est Sigé qui figure à côté du Père et du Fils (*Adv. Haer.*, I, 15, 3). Même, d'après la notice d'Irénée, la Mère était parfois nommée. Il était question de ἡ Μήτηρ τῶν ὅλων (15, 1 ; 17, 1). C'est bien le principe féminin installé au centre même du Tout. Rien n'atteste mieux l'importance que les marcosiens attachaient à ce principe que la cérémonie des noces spirituelles qu'ils célébraient (21, 3). La même préoccupation se fait sentir dans leur formule baptismale : au nom du Père du Tout que l'on ne peut connaître, d'Alétheia, Mère de toutes choses, etc. N'est-ce pas aussi à l'influence des Adeptes que l'on peut attribuer l'idée de ces formules bizarres, faites de mots plus ou moins hébraïques, dont Irénée nous a donné quelques échantillons ? Notons aussi que le nom *Iao* a été adopté par les marcosiens (21, 3).

Autant que Marcus, les valentiniens, contemporains d'Irénée, sont redevables aux Adeptes. Leur mythe d'Achamoth n'est que le doublet de celui de Sophia. Il n'en est pas, cependant, la simple reproduction. L'original est plus développé dans la copie. Or, les traits qu'y ajoutent les épigones

de Valentin semblent tous empruntés à l'histoire de Prunicos ou Sophia du système des Adeptes. Comme celle-ci, Achamoth tombe dans une sorte de chaos (in umbra et vacuitatis locis defervisse — descendentem in aquas.... usque ad abyssos, (I, III, 6 et XXX, 3). Il lui reste un parfum qui rappelle sa condition première (habens aliquam odorationem immortalitatis — humectatio luminis). Elle est délivrée et enfante (extra passionem factam concepisse — après être remontée, elle a un fils, (IV, 5 et XXX, 3). On l'appelle Mère : elle inspirera son fils à son insu ; elle communique l'esprit, l'étincelle divine à l'homme. S'il est établi que les Adeptes apparaissent vers 160, il est clair que ce sont les valentiniens de 185 qui ont plagié les Adeptes. C'est sous l'influence de leurs idées qu'ils ont étoffé et compliqué le mythe primitif de Sophia. D'autre part, certains traits de leur Achamoth annoncent déjà la *Pistis Sophia* des documents coptes. Comme celle-ci, Achamoth fait monter des supplications vers « la lumière qui l'a abandonnée ». Comme le Christ de *Pistis Sophia*, celui des valentiniens opère d'abord sa délivrance par intermédiaire. Elle s'élance au-devant de lui, puis se voile. Voilà des textes qui nous permettent de reconstituer l'évolution du mythe de Sophia. Dans le système de Valentin, il est simple, sobre, et comporte une haute signification philosophique. Les Adeptes s'en emparent. Non seulement ils développent le mythe, mais, sous des influences adventices, ils transportent Sophia dans le voisinage immédiat du Père. Elle devient la Mère. De là une confusion que les hérésiologues n'ont pas manqué de faire, et dont nos textes conservent la trace. Ils identifient la Mère et Sophia, bien qu'elles soient à l'origine entièrement distinctes ; la Sophia de Valentin n'a rien de commun avec la Mère. Les épigones du grand hérésiarque adoptent les altérations du mythe de Sophia imaginées par les Adeptes Elles leur servent à étoffer l'histoire d'Achamoth. Plus tard enfin, le mythe primitif s'est épanoui en la luxuriante fantaisie de Pistis Sophia.

On pourrait faire des observations toutes pareilles en ce qui concerne le Démiurge. Celui des épigones est une figure bien plus complexe que n'est le Démiurge d'Héracléon. On l'a enrichi de traits empruntés au Ialdabaoth des Adeptes. Le Diable enfin des valentiniens d'Irénée rappelle bien plutôt celui des Adeptes que celui d'Héracléon. Le Démiurge, comme Ialdabaoth, l'a engendré en une heure de dépit (De tristitia autem spiritalia malitiae docent facta ; unde et diabolum genesim habuisse — Ialdabaoth contristatum et desperantem... consolidasse concupiscentiam suam in eam, unde natum filium dicunt I, v, 4 et xxx, 5.

Les gnostiques des *Philosophumena* trahissent, aussi bien que les valentiniens de la fin du IIe siècle, l'influence des Adeptes de la Mère. Il nous semble la discerner notamment dans les spéculations du Naassène, du Pérate et du Séthien. C'est du reste le groupe le plus accueillant et le plus syncrétiste de tous ceux que nous connaissons.

Nous avons déjà relevé chez eux des infiltrations de la doctrine des Ophites. C'est de ceux-ci que le Pérate tient son idée du serpent. Les Ophites ne sont pas les seuls gnostiques antibibliques dont on retrouve les traces chez nos hérétiques. Les Caïnites auraient pu revendiquer certains textes. « C'est, dit le Pérate, ce Caïn dont *le dieu de ce monde* « n'a pas agréé l'offrande, tandis qu'il a accueilli le sacrifice « sanglant d'Abel, car le maître de ce monde prend plaisir « au sang » (*Philos.*, V, 16 ; 192, 37). Ainsi Abel est l'homme du dieu créateur, Caïn est celui du Père. Plus marquée cependant est l'influence des Adeptes sur nos gnostiques. Le Naassène, le Pérate et le Séthien, tous les trois placent au sommet du Cosmos tant invisible que visible un triple principe. La définition qu'ils en donnent ne laisse pas d'être assez confuse. On ne sait pas toujours si, dans leur pensée, il s'agit de trois principes transcendants, ou d'une division tripartite de l'Univers. Ce qui augmente encore la confusion, c'est que constamment ils nomment le Père comme s'il avait la suprématie absolue. On dirait que dans leur doctrine se

heurtent et se mêlent deux conceptions différentes. L'une postule un Dieu unique, perdu dans l'abstraction ; on l'appelle Père, à défaut d'un terme adéquat. C'est le Dieu de tous les systèmes gnostiques. L'autre substitue à ce Dieu trois principes ou trois entités. On dirait d'un trinitarisme qui voisine avec un monothéisme (1). Le Naassène désigne les deux premiers principes par le terme d'ἄνθρωπος. L'un est l'ἀρχάνθρωπος et l'autre l'ἄνθρωπος (2). Conception et termes qui figurent en tête de la notice d'Irénée, ch. xxx. Nous avons au sommet du système des Adeptes de la Mère trois principes, et les deux premiers sont désignés par le terme d'ἄνθρωπος. Le premier est appelé *Primus homo* ; le second, c'est le fils du premier, *Secundus homo*. Le troisième, c'est l'Esprit, mais en tant que principe féminin. C'est la Mère.

La question qui se pose maintenant est de savoir si c'est le Naassène qui a emprunté cette conception aux Adeptes, ou si ce sont ceux-ci qui sont redevables, sinon au Naassène et à ses deux frères en gnosticisme, le Pérate et le Séthien, du moins à leur maître, de la doctrine des trois principes, des deux hommes et de l'esprit.

Question fort délicate. Si on réclame pour les Adeptes de

(1) Comparez les textes suivants : *Philos.*, V, 7, p. 146, 61 ; 150, 35 : λέγουσι δὲ· ὁ λέγων τὰ πάντα ἐξ ἑνὸς συνεστάναι πλανᾶται· ὁ λέγων ἐκ τριῶν ἀληθεύει ; 8, 150-152 et p. 164, 87 : ὅπου ὁ ἀγαθὸς θεὸς κατικεῖ μόνος ; V, 12, p. 176, 71; 17, p. 196, 91 ; 19, p. 198, 58. Voyez aussi Justin, *Philos.*, V, 26, p. 218, 64. Voyez p. 191, la note.

(2) Voir sur cette conception de « l'homme » le ch. IV de l'ouvrage de M. Bousset. C'est peut-être le chapitre qui illustre le mieux la méthode de l'auteur. D'une part, on admire la connaissance si précise que M. Bousset possède des plus infimes détails des documents gnostiques et, d'autre part, on est ébloui par sa prestigieuse faculté de combinaison. Cette faculté ne domine pas seulement dans son exégèse des documents gnostiques, mais elle éclate dans les rapprochements qu'il découvre entre les conceptions qu'il tire des textes grâce à son exégèse, et les doctrines religieuses les plus diverses. Dans ce système, ni le temps, ni l'espace, ni la diversité des races et des génies des peuples, ni les obstacles naturels ne comptent. Une analogie suffit pour rapprocher les idées ou les conceptions que tout sépare ; de la ressemblance on conclut à la dépendance, de l'analogie à un rapport de cause et d'effet. Combien plus probants seraient les rapprochements que fait l'auteur s'il les avait subordonnés aux résultats d'une sérieuse critique des documents !

la Mère la paternité de cette doctrine, on se heurte aussitôt à une sérieuse difficulté. Cette doctrine ne se rencontre plus dans les systèmes le plus étroitement apparentés à celui dont Irénée fait la description dans son chapitre xxx. Rien de pareil, ni dans la notice qu'Épiphane et Pseudo-Tertullien ont tirée du traité d'Hippolyte sur les Ophites, ni dans le système qu'Origène attribue à ces mêmes Ophites, ni dans celui des Barbelognostiques, ni enfin dans tout ce qu'Épiphane nous apprend des Archontiques (1). Même les sectes, comme celles des Ophites, des Caïnites, des Sévériens, n'offrent aucune trace d'une conception qui postulerait une trinité de principes ou d'entités suprêmes. Voilà une constatation dont on sent toute la gravité. Si vraiment cette doctrine avait fait partie intégrante de l'enseignement des Adeptes de la Mère, comment ne se retrouverait-elle pas dans l'enseignement de sectes ou d'écoles dont quelques-unes apparaissent comme de simples variétés de l'école des Adeptes?

D'autre part, la triade de principes fait partie intégrante des systèmes des Naassènes, des Pérates et des Séthiens. Dans celui des premiers, il y a de longs et confus développements sur l'homme sous ses différents aspects, l'homme suprême, le deuxième homme, l'homme terrestre, l'homme formé, l'homme non formé. Dans le système des Pérates, la conception des trois principes est en relation étroite avec la fonction qu'on y attribue au principe intermédiaire. Dans celui du Séthien, toute la doctrine de la rédemption en dépend. Si le troisième principe, l'Esprit, ne descendait pas dans la matière, il n'y aurait pas lieu de le récupérer. Faites

(1) Il ne faut pas prendre l'affirmation du texte dans un sens absolu en ce qui concerne les Barbelognostiques. Dans le document copte, il est question d'un πρωτάνθρωπος. Mais on y applique cette désignation à Ennoia, appelée aussi » die Dreimännliche ». Dans le texte d'Irénée l'ἄνθρωπος est une émanation de Αὐτογενής. Ce qui ressemble le plus à la trinité du ch. xxx, c'est la phrase du texte d'Irénée : hinc autem dicunt manifestatam Matrem, Patrem, Filium. Nulle part mention n'est faite de la trinité : premier homme, deuxième homme et Esprit. M. B. est plus affirmatif que nous, *op. cit.*, 160, 161.

abstraction de cette conception des trois principes, et l'économie même de ces systèmes serait atteinte ; l'édifice s'écroulerait. Or, dans le système des Adeptes de la Mère, elle est loin d'avoir cette importance ; quoiqu'en tête du système, elle fait l'effet d'être adventice ; elle n'est pas en rapport organique avec le reste ; on s'en passerait sans dommage.

Que conclure de cette double observation, si ce n'est que cette doctrine des trois principes a été importée dans le système des Adeptes de la Mère. Originale chez les gnostiques des *Philosophumena*, elle ne l'est pas chez eux. Mais la chronologie ne s'oppose-t-elle pas à cette conclusion ? L'école des Adeptes fait son apparition vers 160. Les gnostiques des *Philosophumena* sont probablement du commencement du IIIe siècle. Comment les premiers seraient-ils débiteurs de ceux-ci ? Assurément ils ne pourraient l'être, si la doctrine des trois principes avait figuré dans l'enseignement primitif de leur école. Mais est-ce certain ? Peut-on nous garantir que cette doctrine n'a pas été adoptée par la secte plus tard ? Par ce temps de syncrétisme, cela n'aurait rien de surprenant. N'est-il pas significatif que cette doctrine ne figure pas chez les sous-sectes du groupe? Nous inclinons d'autant plus à croire qu'elle a été adoptée après coup, que cette doctrine se détache sans peine du système que décrit Irénée au chapitre xxx. Elle ne fait pas corps avec lui. Il se peut donc qu'elle ait pénétré dans la doctrine des Adeptes vers 180 ou 185, c'est-à-dire vers le temps où Irénée préparait son grand ouvrage, à moins qu'on ne suppose qu'il a simplement attribué à nos gnostiques une doctrine qui leur était étrangère ! Ajoutons que, d'un autre côté, les gnostiques des *Philosophumena* ont manifestement trouvé cette doctrine dans l'héritage du didascale, dont tous trois dérivaient. Elle leur est donc antérieure. Il se peut par conséquent que cette doctrine ait été enseignée aux environs de 180. Dans ces conditions, il n'est pas invraisemblable que la doctrine des trois principes ait passé du didascale, dont le Naassène, le Pérate et le Séthien sont les disciples, à l'école des Adeptes de la Mère. Au

moment où Irénée s'occupait d'eux, c'était chose faite. Dans l'état de notre documentation, et dans l'incertitude où nous sommes en ce qui concerne l'histoire de ces sectes, il faut admettre comme possible plus d'une hypothèse, et se garder d'être exclusif.

Existe-t-il des traces plus évidentes de l'influence de la doctrine maîtresse des Adeptes sur les gnosticismes inédits des *Philosophumena*? On va en juger. Dans un hymne que l'auteur attribue aux Naassènes, on célèbre la Mère : elle y est invoquée comme l'un des principes essentiels ; d'elle et du Père procèdent les aeons (ἀπὸ σοῦ πατὴρ καὶ διά σὲ μήτηρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα, αἰώνων γονεῖς V, 6, 132, 63), idée que ces Naassènes rattachaient au mythe d'Attis (*Philos.*, V, 7, p. 138, 51). — Dans plusieurs des systèmes des *Philosophumena*, le premier principe est à la fois mâle et femelle, ἀρσενόθηλυς. Formule qui signifie que l'on fait une place au principe féminin dans la plus haute région. — Dans le système du Séthien se trouve une étrange conception. Le Cosmos, notamment le ciel, est comparé à une matrice. Celle-ci joue un rôle fort important dans la représentation que l'on se fait de la rédemption. Conception qui semble dériver de celle de Prunicos qui tombe dans la matière.

Ainsi dans ces systèmes, le « féminin » occupe une place qu'il n'a jamais eue dans les spéculations des maîtres du IIe siècle. D'autre part, cet élément y manque de relief. Ces systèmes pourraient s'en passer. Il y est aussi peu inhérent que ne l'est la doctrine des trois principes dans le système des Adeptes. Concluons que cette conception d'un principe ou d'une entité féminine, qui serait le parèdre du principe suprême, a été importée du dehors dans les systèmes des *Philosophumena*. D'où leur est-elle venue? Ce n'est point de Valentin. Jamais Sophia n'a trôné à côté du Père suprême. Elle n'est que le trentième aeon. La conception d'un principe féminin n'a pu venir que des Adeptes de la Mère plagiaires à leur tour sans doute d'une conception toute païenne.

La curieuse spéculation du gnostique Justin, dont les *Philosophumena* nous donnent une analyse, a pu aussi s'inspirer en partie du même système. Le point de ressemblance n'est pas dans le rôle qu'on y assigne à Éden, l'entité féminine; elle se confond avec la matière, et elle joue le rôle, non de Prunicos, mais du Ialdabaoth des Adeptes. Ce que Justin paraît avoir emprunté à ceux-ci, c'est l'idée d'une lutte d'Élohim et d'Éden dont les récits de la Genèse raconteraient l'histoire symbolique. Il les interprète de même façon que les gnostiques antibibliques et que les Adeptes de la Mère.

Dans les documents coptes enfin, on discerne plus d'un vestige de l'influence de la spéculation de nos gnostiques. La lutte de Pistis Sophia et des archontes rappelle celle de Prunicos et de son fils. Il est vrai que le théâtre n'en est plus la terre, mais le monde suprasensible. On ne la rattache plus aux récits de la Genèse. L'idée, cependant, dérive peut-être de la doctrine des Adeptes de la Mère.

Une comparaison minutieuse et détaillée du système des Adeptes avec les différents systèmes gnostiques de la fin du II^e^ siècle et du siècle suivant aurait sûrement pour résultat de mettre en lumière encore d'autres analogies (1). Nous n'y insistons pas, parce qu'il est fort difficile de savoir la provenance des traits isolés. On ne sait pas toujours comment ils ont été introduits dans tel système. Il faut constamment compter avec les fantaisies d'un syncrétisme qui n'obéissait à aucune règle, aussi bien qu'avec le défaut de critique des auteurs ecclésiastiques.

Nous nous sommes efforcé d'appliquer à la comparaison

(1) L'*humectatio luminis* de *l'Adv. haer.*, I, 30 rappelle ἡ τοῦ πνεύματος ἄνωθεν εὐωδία μετὰ τοῦ φωτός du Séthien des *Phiosophumena*. L'*evacuatio* de ce même document rappelle les efforts de l'adversaire de Pistis Sophia qui voudrait lui enlever ses forces, *auferre vires quae in* σοφίᾳ. Dans le Pseudo-Simon des *Philos.* le παράδεισος est appelé une μήτρα, VI, 14, 244, 96. Dans la *Pistis Sophia*, Barbélo et la Mère sont mentionnées à plusieurs reprises, ainsi que dans les livres de *Jéû*. Voyez dans le « Register » de l'édition de Schmidt la liste des passages.

que nous venons de faire une méthode sévère. Nous n'avons pas voulu solliciter les textes ; nous avons écarté résolument les rapprochements ingénieux, mais douteux ; nous nous sommes rigoureusement interdit les combinaisons aventureuses, plausibles, mais arbitraires. Nous n'avons voulu insister que sur les traits qui paraissent sûrs. La conclusion s'impose avec d'autant plus de force. De 160 à 170, apparaît un groupe bientôt important de gnostiques, qui plaçaient au sommet de l'Univers un principe féminin, soit à côté du Père, soit immédiatement au-dessous de lui.

CHAPITRE V

LES GNOSTIQUES LICENCIEUX

Justin Martyr se plaint, non sans amertume, que certaines sectes hérétiques compromettaient le bon renom des chrétiens (1). Il aurait pu ajouter qu'ils perdaient de réputation les gnostiques eux-mêmes. On les jugea d'après certaines de leurs écoles. Aux environs de l'an 160, apparaissent en effet des gnostiques, qui érigeaient la licence des mœurs en principe. Ils eurent au IIIe siècle des successeurs qui allèrent jusqu'à faire du libertinage une obligation rituelle. Ils associaient de la façon la plus étrange la sensualité et le mysticisme, des pratiques immondes et une religiosité transcendante. Les gnostiques ascétiques les répudiaient avec indignation (2).

On désignait comme pères de ces sectes un certain Carpocras et son fils Épiphane. Ils florissaient sous le règne d'Hadrien (3). Clément d'Alexandrie nous a renseignés avec

(1) *Apol.* I, 26, 70 B, *Dialogue*, 35, 253 D ; 80, 307 A ; 82, 309 A. Partout Justin répudie les gnostiques de son temps parce qu'il sent qu'ils sont compromettants. Πάντες, dit-il, οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι χριστιανοὶ καλοῦνται.

(2) Voir *Pistis Sophia*, 386, S. 147 ; cf. 322, S. 127 et *Jeû*, II, 43.

(3) Théodoret, *haer. fab.*, I, 5, s'inspire d'Irénée, mais connaît Clément d'Alexandrie ; il a conservé ce trait : Καὶ Ἐπιφανὴς δὲ τούτου παῖς, διὰ πλατωνικῆς ἠγμένος παιδείας, τὴν τούτου μυθολογίαν ἐπλάτυνεν. Ἀδριανοῦ δὲ καὶ οὗτοι βασιλεύοντος τὰς πονηρὰς αἱρέσεις ἐκράτυναν.

précision sur leur compte. Carpocras était originaire d'Alexandrie; il épousa une femme de Céphallénia dont il eut un fils, Épiphane. Celui-ci fut une sorte de phénomène. Il mourut à dix-sept ans; il laissait un livre intitulé *de la justice*. Les habitants de Céphallénia lui vouèrent un culte; il eut dans l'île un temple, un autel, un musée, une fête anniversaire. Il n'y a aucune raison de mettre en doute ces renseignements; la précision des détails témoigne en leur faveur (1). Ajoutez-y l'autorité de Clément lui-même.

L'auteur des Stromates nous a conservé quelques extraits du livre d'Épiphane. Celui-ci réclamait la communauté des femmes. Ce qui frappe dans ces curieux fragments, c'est l'absence de tout ce qui rappelle le christianisme. L'auteur n'essaie pas, à l'aide de l'allégorie, de découvrir dans des textes scripturaires les idées qu'il soutient. Il ne songe pas à citer un seul passage biblique. Tout à la fin de son développement, il fait une allusion au commandement du Décalogue qui défend l'adultère, mais c'est pour déclarer qu'il est ridicule. Toute l'argumentation d'Épiphane est purement rationnelle. Il s'efforce d'établir, en alléguant certains faits, que la jouissance commune et égale pour tous de toutes choses est la loi même que Dieu a instituée. Ce sont les législations humaines qui ont introduit la distinction du tien et du mien, et créé dans l'union conjugale, comme dans tout le reste, la propriété particulière. Ce que rêve l'auteur, c'est le pur état de nature qu'aucune morale ne modifierait. Ni dans la forme, ni dans le fond de sa pensée, ne se fait sentir la moindre inspiration chrétienne. Cet Épiphane est un pur païen. Il est fort douteux qu'il ait passé de son vivant pour un chrétien. Si ses disciples avait été chrétiens, à un titre quelconque, lui auraient-ils voué un culte? Les habitants de Céphallénia auraient-ils élevé un temple en l'honneur d'un chrétien? Justin Martyr nous dit expressément que les héré-

(1) III, *Strom.*, II. Volkmar et Lipsius ont émis des doutes sur l'exactitude des détails rapportés par Clément. Il aurait confondu le nom de la ville d'Alexandrie avec celui de la mère d'Épiphane, etc.

tiques de son temps, disciples de Basilide, de Valentin, de Marcion ou de tel autre, prétendaient être chrétiens. Il est inconcevable qu'une secte qui aurait eu des attaches quelconques avec le christianisme eût traité l'un de ses fondateurs de divinité. Concluons sans hésitation que Carpocras et son fils n'étaient ni chrétiens, ni gnostiques chrétiens.

Il a cependant existé une école gnostique qui se réclamait de Carpocras. Du moins on en appelait les adeptes Carpocratiens. Clément lui-même les mentionne (1). Toute une tradition ecclésiastique affirmait l'existence de cette secte. Cette tradition remonte à Irénée (2). Tertullien, Hippolyte, Épiphane ne font que le reproduire. Il en est d'autres qui, indépendamment d'Irénée, ont eu connaissance de cette secte. Nous avons nommé Clément. Elle n'a pas davantage, semble-t-il, échappé à Celse (3).

Mais quels sont les faits précis que rapporte cette tradition ? C'est qu'une certaine Marcellina serait venue à Rome sous Anicet (155-166), et y aurait propagé les doctrines qu'on attribuait à Carpocras. Voilà le point où la tradition ecclésiastique se rattache à l'histoire, mais elle ne remonte pas plus haut. Entre les Carpocratiens dont Marcellina aurait été la propagandiste aux environs de l'an 160 et les fondateurs présumés de la secte, il y a une solution de continuité d'une trentaine d'années !

Dans ces conditions, on se demande si vraiment l'école qui porte son nom dérive de Carpocras et de son fils, et s'ils ont fondé une secte de gnostiques chrétiens. Remarquons que le nom même dont on dénomme cette école n'est pas certain (4). Justin Martyr ne la connaît pas. Les doctrines

(1) III, *Stromates*, II, 10 : Οἱ γεναῖοι καρποκρατιανοί.

(2) Irénée, *Adv. haer.*, I, 25, 1 ; Philaster, XXXV et LVII ; Pseudo-Tertullien, III ; Tertullien, *De anima*, XXXV ; Épiphane, XXVII, *Philosophumena*, VII, 32.

(3) *Cont. Cels.*, V. 62 : Κέλσος μὲν οὖν οἶδε καὶ Μαρκελλιανοὺς ἀπὸ Μαρελλίνας καὶ Ἀρποκρατιανούς ἀπὸ Σαλώμης. On suppose qu'il faut lire Καρποκρατιανούς. MM. Lipsius et Koetschau n'admettent pas cette correction.

(4) Philaster, LVII, les nomme Carpocratiani, Floriani ou Milites. Irénée dit qu'ils s'intitulaient « gnostiques » : Gnosticos se autem vocant. Les amis de

que la tradition attribue aux Carpocratiens ne figurent pas dans le fragment que Clément nous a conservé du traité d'Épiphane. Elles n'ont avec les idées de celui-ci qu'une vague analogie. Si l'on en croit les hérésiologues, les Carpocratiens auraient érigé en principe la licence des mœurs, et en auraient fait une condition de salut. Épiphane se borne à réclamer la liberté des mœurs, et à protester contre le mariage. Assurément de tels principes pouvaient mener à la licence des mœurs, mais il ne la prêchait pas. Le seul trait qui soit vraiment commun à Épiphane et à la secte dont il serait avec son père le fondateur, c'est que les uns et les autres proclament l'indifférence en matière de morale. Il n'y a ni bien ni mal. La distinction que l'on fait est une invention des législateurs. La nature ne la connaît point (1).

Avouons que c'est un lien fort ténu et superficiel qui unit Carpocras aux Carpocratiens. Il ne suffit en aucune façon à prouver que ceux-ci soient disciples du père d'Épiphane. Il y a même lieu de se demander si le didascale gnostique du nom de Carpocras dont se réclamaient les Carpocratiens était bien le Carpocras dont il s'agit. N'y aurait-il pas une confusion ? Clément ne serait-il pas l'auteur de cette confusion ? Son érudition même a pu le tromper. Il a cru de bonne foi avoir découvert l'hérésiarque dont les abominables doctrines avaient donné naissance à l'une des sectes les plus immondes de son temps. Tout ce que l'histoire peut affirmer en l'état de notre documentation, c'est qu'il y a eu une école gnostique qui paraît avoir été fondée par un certain Carpocras, vers le milieu du IIe siècle, Marcellina en a apporté la doctrine à Rome vers 160. Cette école s'est développée et maintenue jusqu'au temps d'Épiphane.

Marcellina s'appelaient Μαρκελλιανοί ou ἀρποκρατιανοί Cependant Clément est formel : il nomme des Carpocratiens. Origène dit qu'il ne les a jamais rencontrés, pass. cité ci-dessus.

(1) Épiphane disait : οἱ νόμοι δὲ... παρανομεῖν ἐδίδαξαν ... τότε ἐμὸν καὶ τὸ σόν φησι διὰ τῶν νόμων παρεισελθεῖν. — Sola enim humana opinione negotia mala et bona leur fait dire Irénée.

L'enseignement de ce Carpocras et de son école ne paraît pas avoir été fort original. Sa doctrine de Dieu ne différait pas de celle de la plupart des gnostiques du IIe siècle. Sa christologie offre un trait que nous n'avons pas encore rencontré dans les christologies des grandes écoles. Elle soulignait l'humanité de Jésus. C'est un homme comme un autre, mais il reçoit d'en haut une âme supérieure, pourvue de forces divines, qui se souvient de ce qu'elle a contemplé avant de s'incorporer dans un homme. Conception qui trahit une origine ébionite. Notre gnostique concevait le Cosmos comme l'œuvre d'anges subalternes. Notion courante chez beaucoup de gnostiques. Il avait une doctrine de la réincorporation des âmes qui n'étaient pas encore mûres pour les régions supérieures. Il n'est pas impossible qu'il ait été le premier didascale gnostique qui ait adopté cette idée. Elle figurera un jour dans le système des gnostiques de langue copte.

Ce qu'il y a de plus original dans l'enseignement de notre gnostique, c'est la morale. Mais l'avons-nous dans sa forme primitive ? A en croire Irénée et l'auteur du *Panarium*, elle consistait à exalter l'immoralité la plus franche. On n'atteint la perfection que lorsqu'on a consommé tout ce que le vice peut inventer. C'est ainsi que l'on triomphe des anges qui ont créé le Cosmos. Si telle était la morale de notre gnostique, comment la concilie-t-on avec la conception qu'il se fait de Jésus ? Celui-ci aurait montré sa supériorité par sa vie, sa tempérance, sa vertu (Épiph. XXVII, 2. βίῳ δὲ διενηνοχέναι σωφροσύνῃ τε καὶ ἀρετῇ καὶ βίῳ δικαιοσύνης). Il aurait connu toutes les formes du mal, mais il en aurait triomphé. C'est ainsi qu'il aurait prouvé la force de son âme. On ajoute que c'est de la même manière que les âmes s'affranchiront.

Hasarderons-nous une explication ? Ces Carpocratiens sont dualistes. Ils le sont à fond. Leur dualisme n'est pas simplement le dualisme biblique d'un Marcion ; c'est l'opposition absolue de Dieu et du Cosmos. Tout ce qui appartient à l'ordre terrestre doit être rejeté. Or la Loi — loi de Moïse,

loi de la cité, et enfin loi non écrite — fait partie de cet ordre. Elle relève du Cosmos créé par les anges inférieurs. Il faut donc s'insurger contre elle. La violer, c'est se soustraire à la volonté des maîtres du Cosmos. Comme c'est la loi et la coutume qui ont établi la distinction du bien et du mal, il ne faut pas en tenir compte. Le chrétien parfait doit s'en affranchir. L'idéal, c'est l'absolue liberté.

Si telle est la vraie pensée des Carpocratiens, aussitôt s'éclaire un trait qu'on leur attribue. Ils auraient soutenu qu'un adepte parfait de leur doctrine pouvait surpasser les apôtres et même Jésus. Prétention qui se comprend à leur point de vue, si elle ne se justifie pas. Jésus a rejeté les coutumes de son peuple, Paul a repoussé la Loi, ils ont répudié l'antique justice. Le Carpocratien va plus loin; il s'affranchit de toute loi humaine; il ignore et veut ignorer la distinction du bien et du mal. Voilà le suprême degré de l'affranchissement dont Jésus a été l'initiateur, et qu'il a enseigné en secret à ses disciples.

Telles semblent avoir été les idées des Carpocratiens au moment où ils entrent dans l'histoire, c'est-à-dire aux environs de l'an 160. C'est tout ce que notre documentation nous permet d'entrevoir. Qu'ils aient, dans la suite, très rapidement dégénéré, et qu'ils soient devenus tels que les dépeignent trente ans plus tard nos plus anciens témoins, Clément et Irénée, rien de plus vraisemblable. Étant donné leur dualisme, qui impliquait que ce qu'on appelle le bien ici-bas est le mal dans un monde supérieur, et inversement que le mal c'est le bien ailleurs, on comprend qu'ils se soient abandonnés aux pires excès, qu'ils aient prétendu que la perfection consiste à épuiser la série des vices, que, d'après eux, les âmes qui n'avaient pas parcouru le cycle tout entier des actions réputées émancipatrices, aient été renvoyées dans un autre corps, jusqu'à ce qu'elles eussent payé leur dette, que l'on ait interprété dans ce sens la parabole de Matthieu V 25, que ces sectaires enfin aient pratiqué la magie, et aient versé dans un syncrétisme effréné. Tout cela est

parfaitement admissible. Gardons-nous, cependant, d'ajouter foi à tout ce que nous raconte Épiphane, qui du reste n'a connu les Carpocratiens que par ouï-dire. De son temps, la secte paraît avoir disparu ou s'être fondue dans les autres confréries licencieuses qui déshonoraient le gnosticisme.

Ce qu'il faut retenir, c'est qu'il n'existe aucune preuve que Carpocras et son fils soient les fondateurs de cette secte, c'est que ces sectaires ne surgissent, à la connaissance de leurs adversaires, qu'aux environs de 160, et enfin que nous ne les connaissons que d'après des témoignages qui ne remontent pas au-delà de 185 ! Nous savons à peu près ce qu'ils étaient à cette date. Rien de plus. Aussi serait-il singulièrement téméraire de s'appuyer sur de pareilles données, pour affirmer, par exemple, que les Carpocratiens ont été une secte syncrétiste païenne, qui n'a jamais eu rien de chrétien. S'il est vrai qu'ils ont fait à Jésus, aux apôtres, la place que l'on dit, s'ils ont justifié leur morale par des paroles tirées des évangiles, il est plus probable qu'ils ont commencé par être chrétiens pour finir par le syncrétisme et la magie.

Parmi les sectes licencieuses, les Nicolaïtes sont au premier rang. Quoiqu'ils portent le nom de l'un des Sept de l'église de Jérusalem, il n'y a pas plus de raison de croire que leur hérésie dérive de Nicolas, qu'il n'y en a de supposer que le philosophe Carpocras soit identique au fondateur de l'école carpocratienne. Nos documents ecclésiastiques nous laissent encore entrevoir comment s'est formée la légende de ce Nicolas. Irénée (I, 26, 3) se borne à mentionner le fait que ce Nicolas est le maître des Nicolaïtes. Les *Philosophumena* (VII, 30, p. 408, 88) ajoutent qu'il prêchait l'usage des viandes offertes en sacrifice et la liberté des mœurs. D'après Philaster et Pseudo-Tertullien, il serait le père du gnosticisme licencieux. Enfin Épiphane imagine tout un roman dont Nicolas et sa femme auraient été les héros. C'est ainsi que s'est formée et développée la légende de ce Nicolas.

Clément d'Alexandrie proteste contre cette légende (II,

Strom., xx, 118, et iii, *Strom.*, iv, 26). Il s'efforce de prouver qu'elle provient d'un abus de langage. Quelle que soit la valeur de son explication, sa protestation même prouve que la légende n'avait pas de fondement historique indubitable. Ce qui est certain, c'est qu'il n'existe aucune preuve d'un lien quelconque entre ce Nicolas et les Nicolaïtes. Entre la secte elle-même et son prétendu fondateur, il y a plus d'un siècle d'intervalle. Ce qui paraît avoir donné naissance à la légende, et ce qui explique qu'on ait attribué au Nicolas des Actes la paternité de la secte des Nicolaïtes, c'est le fameux passage de l'Apocalypse qui dénonce les Nicolaïtes de Pergame. Quoi de plus naturel que de supposer que ces Nicolaïtes étaient disciples du Nicolas des Actes? Irénée et Hippolyte mentionnent ces Nicolaïtes. Ils existaient donc à la fin du IIe siècle. On peut supposer qu'ils ont surgi peu après les Carpocratiens.

Dans la notice d'Hippolyte, se trouvait un aperçu sommaire d'une doctrine que cet auteur paraît avoir puisée dans un écrit quelconque de la secte (1). Pseudo-Tertullien, Philaster et Épiphane nous ont conservé cet aperçu. Il y aurait eu, d'après cette doctrine, à l'origine des choses un conflit entre les ténèbres et l'esprit. Quatre aeons auraient surgi qui donnèrent naissance à quatre autres aeons (2). Du principe féminin — Épiphane l'appelle la matrice — et d'un aeon mauvais seraient nés des dieux, des hommes, des anges et sept démons.

Il est facile de démêler dans cette doctrine, si fragmentaire qu'elle soit, des échos de systèmes gnostiques connus. Elle a cependant quelque chose de particulier. C'est son dualisme. Il est bien accusé. D'un côté l'esprit, de l'autre l'abîme, ou encore la lumière et les ténèbres. L'antinomie est absolue et l'opposition franche. Ce n'est pas le dualisme bâtard de Marcion; encore moins est-ce ce dualisme qui se

(1) Philaster, xxxiii. Notez *inquit*, *dicunt*, *addunt*. Épiphane, xxv, 3, notez ici aussi λέγοντες, φασί.

(2) Dans Épiphane il y a d'abord 4 aeons, puis δεκατέσσαρες.

dérobe, mais que l'on entrevoit au fond des spéculations du Naassène, du Pérate et du Séthien des *Philosophumena*. Comme celui des Carpocratiens, il consiste dans l'opposition de deux mondes; il est métaphysique, cosmique et universel (1).

Quoiqu'Épiphane affirme que cette dernière doctrine n'appartienne qu'à certains Nicolaïtes (§ 5), nous inclinons à penser qu'elle constitue la forme la plus ancienne de l'enseignement de la secte. Son franc dualisme rappelle plus nettement ses origines. Il date d'un temps où la secte s'inspirait du paganisme sur ce point.

Quelle que soit la valeur de cette conjecture, il faut admettre que la doctrine qu'Épiphane attribue dans le reste de sa notice à ces Nicolaïtes n'est pas ancienne. Elle a pu être celle des Nicolaïtes de son temps (2). Cela même n'est pas sûr. Il semble plutôt qu'Épiphane a tout simplement rassemblé sous la même rubrique les doctrines de plusieurs sectes. Ce n'est pas un système qu'il décrit. Il nomme d'abord les Gnostiques, les Phibionites, les disciples d'Épiphane, les Stratiotiques, les Lévitiques, les Borborites, et il distribue ensuite les lambeaux de la doctrine qu'il expose entre différents groupes qui sont probablement ceux qu'il a nommés.

Ces fragments de doctrine se reconnaissent sans peine. Ils proviennent pour la plupart des Adeptes de la Mère. Tel groupe révère Barbélo, tel autre Prunicos; les uns appellent son fils Ialdabaoth, d'autres, comme les Archontiques, le nomment Sabaoth. Il y a une ogdoade et une hebdomade;

(1) Voir sur ce dualisme Bousset, *op. cit.*, ch. III. L'auteur d'après nous a le tort de ne pas distinguer entre le dualisme réel et le dualisme apparent de la plupart des gnostiques.

(2) Dans Philaster, XXXIII, on lit une phrase qui rappelle de loin les §§ 2 et 3 de la notice d'Épiphane. Le silence de Pseudo-Tertullien et d'Irénée sur ce point nous fait penser que Philaster n'a pas trouvé cette phrase (isti Barbelo venerantur... Calacaum hominem) dans le σύνταγμα d'Hippolyte. Il confond ici les Nicolaïtes avec les « Gnostiques », et prélude à la confusion, voulue semble-t-il, dont témoigne la notice d'Épiphane.

dans la première réside le principe féminin, dans l'autre son fils. Entre celui-ci et sa mère, il y a lutte. Ajoutez enfin que ces sectaires ont hérité du goût des noms barbares appliqués à d'innombrables archontes.

Malgré ces analogies, il ne faudrait pas conclure que ces Nicolaïtes se rattachent aux Adeptes de la Mère. Un abîme les en sépare. Ils professent une morale qui aurait fait horreur aux Adeptes. De cette morale nous n'avons trouvé aucune trace, ni chez ceux-ci, ni dans les autres sectes qui sont issues de leur sein. Ce n'est plus l'amour libre que pratiquent ces gens, ce n'est même pas la débauche ; ce qu'ils exaltent, comme la vertu même, c'est l'immonde. « Nous « rassemblons, disent-il, la force de Prunicos et nous la « tirons des corps,.. (1) ». D'autres prétendaient que Barbélo donnait l'exemple. Elle récupérait sa force éparse dans les archontes ; elle leur dérobait par la volupté leur semence (2). Idée qui n'était qu'une perversion d'un trait caractéristique de la doctrine des Adeptes de la Mère. Ceux-ci disaient que Ialdabaoth et ses fils s'efforçaient de dérober à Prunicos, puis à l'homme l' « humectatio luminis », la rosée de lumière qui restait attachée à l'être céleste, lorsqu'il descendait dans la matière.

De ces pratiques immondes Hippolyte ne paraît pas avoir fait mention. Ni Philaster, ni Pseudo-Tertullien n'y font allusion. Auraient-ils omis un pareil trait, s'ils l'avaient trouvé dans le traité d'Hippolyte ? Clément d'Alexandrie aussi est muet sur ce point, et dans le passage qu'il consacre à Nicolas et aux Nicolaïtes, et dans la longue réfutation du gnosticisme licencieux qui fait suite à ce passage. La première mention de ces pratiques qu'on puisse dater se trouve dans les documents coptes (3). Ces excès existaient donc dans certaines sectes vers le milieu du IIIe siècle. Puisque personne

(1) Épiph., XXV, 3 : τῆς Προυνίκου τὴν δύναμιν συλλέγομεν ἀπὸ τῶν σωμάτων, διά τε τῶν ῥευστῶν, φημὶ δὲ γονῆς καὶ καταμηνίων.

(2) *Ibidem*, 2 : καὶ ἀποσυλᾶν τὸ ἐξ αὐτῶν σπέρμα δι' ἡδονῆς καὶ ἐκχύσεως.

(3) *Pistis Sophia*, 386 et 387 (S. 147) ; cf. 322 (S. 127) ; IIe livre de *Jéû*, ch. 43.

ne les relève avant cette date, il est permis de supposer que les Nicolaïtes et autres sectaires de même espèce n'ont pas atteint du premier coup aux dernières limites de l'immoralité. Épiphane ne les a connus que lorsqu'ils y étaient parvenus. A moins qu'on ne préfère supposer qu'il attribue à ces Nicolaïtes, s'ils existaient encore, avec les doctrines, la morale d'autres sectes gnostiques.

Au chapitre suivant (xxvi), Épiphane expose les doctrines et les pratiques d'un groupe de sectes qui ne paraissent pas différer de celles qu'il a nommées dans le chapitre précédent. Il le donne d'ailleurs lui-même à entendre (1). Dans la liste de ces sectes on retrouve les mêmes noms : Gnostiques, Borboriani ou Borborites, Stratiotiques, Phibionites, Lévitiques ou Lévites, Barbélites. Il ne s'agit donc pas au chapitre xxvi d'un nouveau groupe de gnostiques.

Pas plus dans cette notice que dans celle qui traite des Nicolaïtes, Épiphane ne fait l'histoire des sectes qu'il nomme. Il ne connaît ni leur origine ni leur évolution ; la description qu'il fait s'applique à des contemporains, qui sont les représentants de celles de ces sectes qui survivaient encore au IVe siècle. Nous le supposions des Nicolaïtes. Cela est plus évident encore des sectaires qu'Épiphane nous fait connaître dans ce chapitre. Il raconte qu'il a été lui-même en rapport avec eux au temps de sa jeunesse ; qu'un moment il a été très séduit par eux, qu'il a lu certains de leurs livres, et que de belles jeunes femmes s'employèrent à l'attirer dans la secte. Quand il comprit à qui il avait affaire, il recula d'horreur ; il dénonça les sectaires à l'évêque ; on en découvrit quatre-vingts parmi les fidèles de l'église d'Alexandrie que l'on expulsa de la ville. Ce récit fait présumer que ce sont là les gnostiques qu'il dépeint dans sa notice. Ils sont ses contemporains. D'ailleurs, il ne parle pas d'eux au passé, mais au présent ; il donne nettement l'impression qu'il décrit une hérésie fort vivante. Comment du reste pourrait-

(1) Épiph., xxvi, 1 : οὗτοι δὲ οἱ τούτῳ τῷ Νικολάῳ συνεζευγμένοι πάλιν ἀπ' αὐτοῦ.... γεγεννημένοι.....

il en connaître l'histoire et les lointaines origines? Par les livres de la secte? Il en mentionne un grand nombre. Mais les a-t-il lus? Il en cite quelques phrases. Mais nulle part dans sa notice il ne semble les avoir utilisés ou analysés. De quelle époque et de quelle provenance étaient ces écrits? En un temps où les livres circulaient d'école en école et de secte en secte, rien ne prouve que les écrits ou la plupart des écrits mentionnés par Épiphane aient été composés par des adhérents de cette secte. Encore moins sait-on s'ils contenaient les données relatives à la doctrine et à la morale de ces gnostiques dont Épiphane fait état. D'après les quelques lignes qu'il en cite, certains de ces écrits paraissent avoir contenu des révélations. C'est tout ce qu'on en sait.

Épiphane résume dans sa notice, comme il l'avait fait dans la précédente, les doctrines de plusieurs sectes. Aussi l'ensemble n'en est pas très homogène et cohérent. En somme, la plupart des traits de doctrine que relève notre hérésiologue dérivent du système des Adeptes de la Mère. Nous retrouvons ici Barbélo dans l'ogdoade, Ialdabaoth ou Sabaoth dans l'hebdomade et leur lutte acharnée. C'est l'opposition de la Mère et du créateur. Les noms des archontes nous sont presque tous connus (1). Certains traits rappellent le gnosticisme des documents coptes, ainsi le serpent qui précipite avec sa queue les âmes dans les ténèbres, l'archonte à la face d'âne ou de pourceau, l'opposition que font les archontes à l'ascension de l'âme. Ce qui semble particulier à nos gnostiques, ce sont des histoires brodées sur un fond de récits bibliques. Telles sont l'histoire de Noria, la femme de Noé, celle de Zacharie, celle d'Élie. Le caractère licencieux de ces imaginations en dénonce ces gnostiques comme les inventeurs.

La morale de ces gens est celle même qu'Épiphane attribue aux Nicolaïtes. Ici elle est plus développée, et le caractère

(1) Épiph., XXVI, 10: Iao, Saclas, David, Eloeus, Adonaeus, Elilaeus, Sabaoth.

particulier en est plus accusé. C'est bien d'une sorte de mélange ou d'association de sensualité et de mysticisme qu'il s'agit. Dans les agapes, c'est une espèce de promiscuité et de prostitution sacrée que l'on pratiquait. Les autres pratiques ont le même caractère. L'onanisme, la pédérastie, l'avortement sont des rites que l'on accompagne d'invocations et d'oraisons. Dans l'eucharistie le mysticisme sensuel atteignait les dernières limites de l'aberration. Il s'y accomplissait les innommables pratiques qui soulevaient la réprobation des gnostiques de la *Pistis Sophia* et des livres de *Jéû*.

On le voit, Épiphane aurait pu fondre en une seule notice les chapitres xxv et xxvi de son traité. Dans ces deux chapitres, il s'agit du même groupe de gnostiques.

Il ressort clairement des textes que nous avons étudiés qu'il a existé dès le IIe siècle un groupe considérable de gnostiques qui ont érigé en principe l'extrême immoralité. La rubrique sous laquelle nous les avons classés se trouve entièrement justifiée. La concordance des textes ne permet pas de douter de l'existence des gnostiques licencieux. Prétendre que les hérésiologues les ont inventés pour les besoins de leur cause serait soutenir une thèse dont la critique aurait bientôt fait de montrer l'inanité. Les premiers gnostiques de cette espèce ont été les Carpocratiens. Nous l'avons vu, ceux-ci n'apparaissent pas avant l'an 160 environ. Y a-t-il eu des gnostiques licencieux avant cette date? Il n'y a aucune raison de le croire. Bien au contraire. A-t-on remarqué que Justin Martyr non seulement ignore l'existence d'une secte de Carpocratiens, mais qu'il déclare expressément qu'il ne peut affirmer qu'il existe des sectes qui méritent l'accusation d'immoralité? (1) Les Carpocratiens ont fait école. Les sectes et les sous-sectes de gnostiques licencieux aux titres les plus divers ont bientôt pullulé. Clément d'Alexandrie en connaît déjà bon nombre. Carpocratiens, disciples de Prodicus, Antitactes et autres lui

(1) I, *Apol.* 26, 70 B : εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι, λυχνίας μὲν ἀνατροπὴν καὶ τὰς ἀνέδην μίξεις καὶ ἀνθρωπείων σαρκῶν βοράς, οὐ γινώσκομεν.

ont paru assez dangereux pour qu'il consacrât à leurs idées une vigoureuse réfutation (1). Au temps d'Épiphane ils paraissent plus nombreux encore. L'église d'Alexandrie en était infestée. Les Carpocratiens semblent avoir disparu dès le IIIe siècle. Origène déclare qu'il n'en a point personnellement rencontré (2).

Il n'est pas impossible de se faire une idée, à l'aide des textes, de l'évolution de la doctrine au sein de ces sectes. La spéculation des Carpocratiens est encore simple. Un peu plus philosophique et prétentieuse est celle du petit fragment que Philaster et Épiphane attribuent aux Nicolaïtes. Plus tard enfin, la plupart de ces gnostiques licencieux semblent avoir adopté les principales doctrines des Adeptes de la Mère. A ce moment la spéculation atteint chez eux l'apogée de son développement. En même temps leurs idées morales se sont développées. La courbe de l'évolution, ou, si l'on veut, de la déformation de leur morale, suit celle de la spéculation. Au début, on paraît avoir eu l'idée que le gnostique, ayant reçu l'esprit à sa naissance, est invulnérable, il ne peut succomber au péché ; il doit être assez fort, non seulement pour résister à la tentation, mais pour la provoquer, sûr d'en triompher. Naturellement nos gnostiques ne purent tenir cette folle gageure. On s'efforça alors de justifier la licence des mœurs, et de fonder métaphysiquement et par des preuves scripturaires le droit à la liberté absolue. C'est cette phase du développement moral de nos gnostiques qu'a connue Clément. Il en a fait la critique la plus vigoureuse et la plus juste. Mais les aberrations du sens moral chez nos gnostiques devaient dépasser ce que Clément flétrissait avec tant d'éloquence. A partir du milieu du IIIe siècle, — nous possédons, on l'a vu, le témoignage des documents coptes — la licence chez ces gnostiques se complique de mysticisme ; la débauche

(1) III, *Strom.*, ch. IV et V, 27 à 44.

(2) *Con. Cels.*, V, 62, οὐδέ ποτε τούτοις ὡμιλήσαμεν. En supposant que dans ce passage il ne s'agit pas des Carpocratiens, au moins s'agit-il des disciples de Marcelline, elle-même carpocratienne d'après Irénée.

devient rituelle. C'est le dernier terme d'une évolution qui a mis environ un siècle à se consommer (1).

Les gnostiques licencieux ont naturellement fait beaucoup parler d'eux. Ce mélange de folie érotique et de mysticité a soulevé d'indignation et de dégoût, non seulement les adversaires du gnosticisme, mais les gnostiques eux-mêmes. L'auteur des « Petites Interrogations » de la *Pistis Sophia* estime que ce sont gens irrévocablement perdus. Lui qui rêve de salut universel, les en exclut. Ces protestations, on les a oubliées, ou l'on a affecté de les ignorer. On a mis les excès des gnostiques licencieux sur le compte du gnosticisme lui-même. On s'en est servi pour faire un procès de tendance aux meilleurs et aux plus irréprochables des maîtres de la gnose. Épiphane en particulier a ramassé cette boue pour en couvrir les gloires les plus pures du gnosticisme. Ce qui donnait une apparence de vérité à ses accusations qui n'épargnaient presque personne, c'est que les épigones de quelques-unes des grandes écoles se laissèrent gagner par les idées des gnostiques licencieux. Clément d'Alexandrie dit expressément que les survivants de l'école de Basilide avaient abandonné l'austérité du fondateur. Ils se figuraient qu'en raison de leur perfection native, il leur était loisible de pécher ; ils seraient quand même sauvés (2). C'était justement la prétention des gnostiques licencieux. Ce qu'il faut nettement maintenir, c'est que nos gnostiques forment un groupe à part. M. C. Schmidt les rattache à ces écoles qu'il englobe sous le nom de gnostiques (3). Ceux-ci se seraient divisés en deux branches ; l'une prêchait l'ascétisme, l'autre les excès que nous connaissons. Nous hésiterions, pour notre part, à associer ainsi, contre toute vraisemblance, des gens qui avaient les principes les plus opposés, et dont les premiers répu-

(1) Voir sur ce sujet en particulier Clément d'Alex., III, *Strom.*, ch. IV, 27 et suivants. Οἱ γὰρ τρισάθλιοι, dit-il, τὴν σαρκικὴν καὶ συνουσιαστικὴν κοινωνίαν ἱεροφαντοῦσι καὶ ταύτην οἴονται εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοὺς ἀνάγειν τοῦ θεοῦ.

(2) III, *Strom.*, I, 3. Cf. Irénée, *Adv. haer.*, I, 24, 5.

(3) *Op. cit.*, p. 582.

diaient les autres avec indignation. La seule raison que l'on ait de les englober ainsi dans le même groupe, c'est que leurs doctrines respectives se ressemblent. Oublie-t-on qu'au IIIe siècle le syncrétisme règne en plein chez les gnostiques, et que les sectes les plus disparates s'empruntent mutuellement les idées aussi bien que les livres ? Les analogies que l'on peut relever alors d'une secte avec d'autres sectes ne prouvent nullement qu'elles soient issues de la même souche.

Nous nous sommes interdit de rechercher l'origine des diverses écoles gnostiques. Qu'on nous permette ici de déroger à cette règle. Le dualisme si tranché qui caractérise la spéculation de nos gnostiques, en même temps que la débauche rituelle qui finit par prévaloir dans leurs conventicules nous paraissent les dénoncer comme des gnostiques d'origine païenne (1). Ils sont venus du paganisme au gnosticisme, ils ne sont pas allés de l'Église au gnosticisme. Ce sont des gens qui se sont avisés que certains gnosticismes pouvaient leur être fort utiles et leur fournir les justifications dont ils avaient besoin. Le dualisme tout biblique et bâtard de Marcion cadrait à merveille avec leur dualisme si parfaitement authentique. Les aeons de Valentin et les unions qu'on pouvait leur prêter donnaient à leur morale un fondement métaphysique. La doctrine des Adeptes de la Mère surtout se prêtait à toutes les interprétations de leur mysticité érotique. Le gnosticisme de ces gens, que les vrais gnostiques chrétiens ont expressément désavoué, offre le plus sûr fondement à la thèse chère à M. Bousset. Celui-ci est bien d'origine extra-chrétienne.

(1) Ceci ne s'applique pas aux Carpocratiens primitifs. On a vu que nous estimons qu'ils ont commencé par être chrétiens. On peut supposer que leurs successeurs ont fusionné avec les gnostiques licencieux vers le commencement du IIIe siècle.

CHAPITRE VI

GNOSTIQUES DE LA LÉGENDE

La rubrique que nous appliquons aux gnostiques qui nous restent à étudier ne doit pas tromper. Elle n'implique en aucune façon que ces gnostiques soient purement fictifs. Nous ne prétendons pas qu'eux et leurs disciples n'ont pas existé. Mais la légende s'est à tel point emparée d'eux qu'ils sont devenus méconnaissables. Ajoutez qu'à la distance où se trouvent leurs historiens, la tradition dont ils s'inspirent n'a plus de valeur ; l'ignorance a permis toutes les confusions de temps et de doctrines ; aussi, le parti-pris et la haine ont pu se donner libre carrière. En fait, ce sont pour nous personnages légendaires.

Ce sont Simon le magicien, Ménandre, Satornil, Cerdon, Cérinthe. Inutile de discuter les premières hérésies chrétiennes qu'Hégésippe mentionne dans son catalogue, celles de Cléobius, de Dosithée, de Gorthaeus, de Masbothée (1). Nous n'en connaissons que les noms.

Dans les notices ecclésiastiques que nous possédons sur

(1) Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 22, 5. De ces hérétiques, Dosithée est le seul dont nous soyons assurés qu'il a existé et qu'il a fondé une école. Origène est notre garant : ἀπὸ Σαμαρέων Δοσίθεός τις ἀναστὰς ἔφασκεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν προεφητευμένον χριστὸν, ἀφ' οὗ δεῦρο μέχρι εἰσὶν οἱ Δοσιθεανοὶ φέροντες καὶ βίβλους τοῦ Δοσιθέου, etc., *In Joh.*, XIII, 27. Pour Cléobius, voir cependant *Const. apost.*, VI, 8.

Simon le Magicien, il faut distinguer entre le personnage et la secte qui portait son nom (1). Il est probable qu'il a existé, à une époque indéterminée, un « goète » quelconque qui portait le nom de Simon. C'est du moins ce qui semble résulter de la précision de certains détails que la tradition a conservés. On désigne le bourg de Samarie dont il serait originaire ; on nomme la femme qu'il promenait avec lui et qui lui servait peut-être de médium, on lui attribue la prétention d'avoir été un personnage divin, peut-être un messie. Cependant, la légende a transfiguré le personnage, et d'un vulgaire charlatan en a fait le premier des hérésiarques. Il n'est pas impossible de marquer les étapes de la formation de cette légende. On a d'abord identifié ce Simon avec celui du livre des Actes, comme l'on a identifié le fondateur de la secte des Nicolaïtes avec le Nicolas de ce même livre, et celui des Carpocratiens avec le philosophe Carpocras. Justin Martyr, trompé par une inscription qu'il a mal lue, transporte Simon à Rome. On le met en présence de Claude qu'il séduit par ses impostures ; la légende l'affronte à Pierre, imagine sa défaite en plein amphithéâtre. De là, les embellissements des fausses Clémentines, et enfin le personnage, ainsi démesurément grossi, devient dans la tradition le père de l'hérésie, la vipère dont le venin a failli empoisonner le corps jusque-là immaculé de l'Église.

Il est certain qu'il a existé une secte qui portait le nom de Simon. Hégésippe, Irénée, Clément d'Alexandrie nous l'attestent (2). Ils ont connu des Simoniens. Aucun d'eux

(1) Les sources sont Justin Martyr, *Apol.* I, 26, 69 D et 56, 91 B ; *Dialogue*, 120, 349 C ; Irénée, *Adv. haer.*, I, 23, 1-4 ; Hippolyte, le σύνταγμα *i. e.* Pseudo-Tertul. ; Philaster, XXIX ; Épiphane, XXI ; *Philosoph.*, VI. 7-20 ; Tertullien, *De anima*, 34 et 57, *Apol.* 13 et *passim* ; Clément d'Alex. VII, *Strom.*, XVII, 107 et 108 ; II, *Strom.*, XI, 52 ; Origène, *Con. Cels.*, I, 57 ; VI, 11 et Celse dans *Con. Cels.*, V, 62. Pour l'énumération des sources, voir A. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 153 ; Hilgenfeld, *Ketzergesch.*, p. 163-186 ; Bousset, *op. citat.*, notamment à la page 13.

Il est à remarquer que M. Harnack se montre, dans sa *Chronologie*, bien sceptique en ce qui concerne Simon, voir vol. I, p. 710.

(2) Hégésippe *apud* Eus., *Eccl.*, IV, 22, 5 : Σίμων ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί ; Iré-

naturellement ne sait quels rapports ces gens ont pu réellement avoir avec Simon, le Samaritain. Ils affirment qu'ils sont ses disciples. Rien ne nous oblige de les croire sur parole. Ce qui est certain, c'est que du temps d'Origène, la secte avait peu s'en faut disparu. Celui-ci déclare qu'il n'y a pas trente adeptes de cette hérésie dans le monde entier, y compris la Palestine (1). Au temps d'Épiphane, elle était sûrement éteinte. Il n'y a pas un mot dans sa notice qui trahisse une connaissance personnelle de la secte. Au surplus, comment existerait-elle encore, puisque plus d'un siècle auparavant elle ne comptait qu'une trentaine d'adhérents?

Épiphane a la prétention de nous exposer l'enseignement de Simon lui-même. Il le fait même parler, comme s'il citait un de ses écrits. C'est là un trompe-l'œil. Il n'a fait, en réalité, que reproduire Irénée en l'amplifiant. Les traits qu'il ajoute à la description de son prédécesseur, il les a manifestement empruntés aux gnostiques licencieux (2). Il ne peut alléguer une autorité quelconque. Il ne possède aucun écrit de Simon, et n'en connaît pas. Il n'a pas davantage eu la ressource d'interroger des disciples qui n'existaient pas. Sa notice n'est qu'un réquisitoire qui ne contient aucun élément authentique, un acte d'accusation fabriqué de toutes pièces, l'invention la plus effrontée qu'on puisse imaginer. L'historien n'a pas à en faire état.

La notice d'Irénée mérite-t-elle plus de confiance? Ce qui frappe, c'est qu'elle expose une doctrine qui est simplement

née, *Adv. haer.*, XXIII, 3 : horum... sacerdotes... οἱ οὖν τούτου μαθηταί *Philos.*, VI, 20; Clément d'Alex., II. *Strom.*, XI, 52 : οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα... βούλονται. A ces noms, il faut ajouter celui de Celse, d'après Origène, *Con. Cels.*, V, 62 : ... φησὶν εἰδέναι τινὰς καὶ Σιμωνιανοὺς, οἳ τὴν Ἑλένην ... σέβοντες.

(1) *Con. Cels.*, I, 57 : νυνὶ δὲ τοὺς πάντας ἐν τῇ οἰκουμένῃ οὐκ ἔστι Σιμωνιανοὺς εὑρεῖν τὸν ἀριθμὸν οἶμαι τριάκοντα ... εἰσὶ δὲ περὶ τὴν Παλαιστίνην σφόδρα ἐλάχιστοι.

(2) Épiphane, XXI, 2 : διὰ τοῦτο πεμφθεῖσαν (Barbélo) εἰς συλαγωγίαν τῶν ἀρχόντων..... εἶτα ἐκείνη τὴν δύναμιν συλλεγομένη.... Cf. les Nicolaïtes, XXV, 3 : τῆς Προυνίκου τὴν δύναμιν συλλέγομεν, etc. Voyez enfin Epiph., XXI, 4 : Μυστήρια δὲ ὑπέθετο ... ῥύσεως σωμάτων, ἀνδρῶν μὲν διὰ τῆς ἀπορροίας, γυναικῶν δὲ διὰ τῶν κατ' ἐθισμὸν τῶν ἐμμηνίων....

celle des Adeptes de la Mère démarquée. Il s'y trouve même quelques traits qui rappellent la doctrine des Carpocratiens, tels la réincorporation des âmes, ainsi que la magie, les philtres, les parèdres. Dans les *Philosophumena* qui reproduisent la notice d'Irénée, parfois dans les mêmes termes, on lit un mot qui résume le principe même de la morale carpocratienne. Voici ce qu'auraient enseigné les Simoniens : μὴδεν γὰρ εἶναι αἴτιον δίκης, εἰ πράξει τις κακῶς, οὐ γὰρ ἐστι φύσει κακὸν ἀλλὰ θέσει (VI, 19 ; 256, 1). Ces échos de la doctrine des Carpocratiens donneraient à penser que l'auteur de l'*Adversus haereses* a réellement connu et reproduit la doctrine des Simoniens de son temps. Mais ce n'est qu'une impression. En conclusion, nous ne connaissons de Simon que son existence et son nom; des Simoniens, nous entrevoyons qu'ils ont été une petite secte gnostique qui, comme les Ophites, n'a dû son importance qu'aux confusions et aux exagérations de la tradition ecclésiastique.

Plus maigres encore et incertains sont nos renseignements en ce qui concerne Ménandre et son école. Justin Martyr a cru à leur existence (1). Il indique la localité de Samarie d'où serait venu ce Ménandre ; il aurait choisi Antioche comme théâtre de ses exploits; il aurait été lui aussi un habile « goète » ou magicien. Justin connaît des gens qui se réclament de lui. Tout le monde ensuite a répété Justin. Quelle part de vérité y a-t-il dans ce que nos auteurs disent de ce Ménandre? Comment le saurons-nous jamais? Quand on songe à la façon dont ils ont écrit l'histoire de Simon, on ne peut trop se méfier.

Satornil a certainement vécu, et il a fondé une secte qui existait encore vers le milieu du IIe siècle. Le témoignage de Justin est très précis (2). Mais en sommes-nous plus avancés? Son nom est associé à celui de Basilide. C'est cette cir-

(1) *Apol.*, I. 26, 69 E; *Apol.*: I, 56, 91 B.

(2) Justin Mart., *Dialogue*, 35, 253 D : καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι..... οἱ δὲ Βασιλειδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοὶ καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος...

constance qui donne quelque historicité à sa personnalité. Supposons que nous ne possédions pas les fragments de Basilide que Clément nous a conservés, et que nous n'eussions que les notices des hérésiologues, que saurions-nous de ce célèbre hérétique? On l'a vu dans l'un des premiers chapitres de ce livre, les fragments nous révèlent un Basilide qui n'a rien de commun avec celui des notices ecclésiastiques. Si nous n'avions que celles-ci, nous ignorerions à jamais ce qu'il a été; ou plutôt nous nous ferions de son caractère et de sa pensée l'idée la plus fausse. Satornil se trouve exactement dans le cas que nous supposons. Il faut donc renoncer à le connaître. D'ailleurs, la doctrine qu'on lui attribue est aussi peu originale que possible. C'est une sorte de décalque de la doctrine des Adeptes de la Mère. Les disciples de Satornil ont-ils adopté au temps d'Hégésippe et d'Irénée les doctrines d'autrui, obéissant ainsi aux tendances syncrétistes de l'époque, ou leur a-t-on attribué, sans preuve, la spéculation des Adeptes de la Mère, comme Épiphane l'a fait pour Simon, nul ne peut le dire. Les moyens de trancher la question nous font défaut.

Dans la tradition ecclésiastique, Cérinthe passe pour l'un des plus grands hérésiarques. Jean l'Apôtre n'avait-il pas fui le lieu même où il se trouvait? On se demande sur quoi repose cette réputation, car, à l'examen, on constate que la légende s'est emparée du personnage tout entier.

Irénée est le premier auteur qui mentionne Cérinthe. A son nom figurait une notice dans le traité d'Hippolyte. Caïus enfin rapportait une des opinions qu'on lui attribuait dans son *Dialogue*, composé au commencement du troisième siècle (1). D'autre part, ni Hégésippe, ni Justin Martyr, ni Tertullien, ni Clément d'Alexandrie ne nomment Cérinthe et ne paraissent le connaître (2). Ainsi de ce personnage qui

(1) Voir Harnack, *Chron.*, II, p. 206.

(2) D'après Irénée, III, 4, Polycarpe l'aurait encore connu. Nos sources sont le σύνταγμα d'Hippolyte, le *Catalogue* d'Irénée, et ce qu'Eusèbe nous rapporte du *Dialogue* de Caïus, *H. E.*, III, 28, 2.

aurait vécu du temps de l'apôtre Jean, à la fin de l'âge apostolique, on n'apprend rien, on ne semble rien savoir avant la fin du IIe siècle. Près d'un siècle s'écoule avant qu'il entre dans l'histoire! Circonstance, avouons-le, qui n'est pas faite pour inspirer confiance en l'historicité de cet hérésiarque.

La tradition ecclésiastique qui s'attache à lui, mérite-t-elle néanmoins notre confiance? Il faut l'examiner en elle-même. Irénée est notre premier témoin. Dans son *Catalogue* (I, 26, 1) il nous donne un aperçu de la doctrine de ce Cérinthe. Remarquons que l'idée de Dieu qu'il lui attribue n'est autre que celle de Marcion. Il s'y mêle un trait qui rappelle la doctrine des Adeptes de la Mère. Le créateur du monde ignore l'existence même du Dieu suprême (ignorante eum qui est super omnia Deum). Sa doctrine christologique n'est que du vulgaire docétisme. Comme tant de gnostiques, Cérinthe aurait enseigné que le Christ transcendant s'est uni à Jésus, fils de Joseph et de Marie, au moment de son baptême, et l'aurait abandonné au moment du crucifiement. Il aurait dépeint Jésus dans des termes qui rappellent ceux qui figurent dans la notice ecclésiastique relative à Carpocras. Du Jésus de Cérinthe, on dit « plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab omnibus », de celui de Carpocras, Pseudo-Tertullien écrit « Christum... hominem tantummodo genitum, sane prae ceteris iustitiae cultu, vitae integritate meliorem ».

Doctrine dépourvue de toute originalité, dont on peut affirmer, comme de tant d'autres, qu'elle a été faite de pièces de rapport. Absolument rien ne prouve qu'il en remonte quoi que ce soit jusqu'à Cérinthe. Comment une doctrine, dont tous les éléments se retrouvent dans les débris authentiques de gnostiques tels que Marcion et d'autres, donc si facile à confondre avec d'autres systèmes, se serait-elle conservée intacte pendant tout un siècle? Une idée ou un trait particulièrement saillant pourrait à la rigueur survivre à son auteur en s'imprimant dans la mémoire, mais non des doctrines devenues

courantes et banales à partir de la deuxième génération de gnostiques.

Que dire de la célèbre légende que rapporte Irénée (III, 3, 4)? A l'en croire, elle remonterait jusqu'à Polycarpe. Cérinthe aurait été contemporain de Jean. Cette anecdote, comme le beau récit rapporté par Clément d'Alexandrie, suppose que l'apôtre a atteint une vieillesse invraisemblable.

Philaster (XXXVI) nous a conservé tout au moins un résumé de la notice qui se trouvait dans le petit traité d'Hippolyte. Ce qui apparaît d'emblée, c'est que cette notice fourmillait des plus étranges confusions. Cérinthe aurait été le chef du parti judéo-chrétien de l'église de Jérusalem, et c'est contre lui que les apôtres auraient promulgué leur fameux décret! D'autres traits de cette notice rappellent des hérésies connues, par exemple que Cérinthe aurait exalté le traître Judas, qu'il aurait décrié le martyre, qu'il aurait rejeté les épîtres de Paul, qu'il aurait fait un choix parmi les évangiles. Le seul trait qui tranche sur ces lieux communs du gnosticisme de la fin du deuxième siècle, c'est le judaïsme qu'on attribue à Cérinthe, et l'idée singulière que Jésus-Christ n'était pas encore ressuscité, mais qu'il ressusciterait. Ces derniers traits seraient-ils des échos ou des survivances de son enseignement authentique?

Plus sérieux est le témoignage de ce Caïus dont Eusèbe cite quelques lignes. Dans son *Dialogue*, il aurait nommé Cérinthe, et lui aurait attribué une eschatologie dont le matérialisme rappelle l'apocalyptique juive. L'hérétique l'aurait présentée sous la forme de « Révélations » qu'il aurait tenté de faire passer sous le nom d'un grand apôtre. Caïus ne disait pas que cet apôtre fût Jean, ni que ces révélations fussent l'Apocalypse johannique. Denys d'Alexandrie paraît avoir lu les mêmes détails dans le *Dialogue* de Caïus (1). Voilà tout ce que les adversaires les plus sérieux de Cérinthe savaient de lui au commencement du IIIe siècle! En vérité cela n'avait

(1) Eus., *H. E.*, III, 28, 1-5 et VII, 25, 1-3.

rien d'extraordinaire. On aurait pu tout aussi bien en faire un grief à Papias. Ne professait-il pas un chiliasme qu'on aurait pu caractériser dans les termes mêmes dont Caïus se sert pour flétrir celui de Cérinthe?

Épiphane affirme qu'il y avait une secte en Asie-Mineure qui se réclamait de Cérinthe (*Haer.*, XXVIII, 6). A quelle époque? Épiphane ne peut invoquer en ce qui la concerne qu'une tradition d'après laquelle ils auraient eu une école dans les provinces d'Asie et de Galatie.

Concluons que la tradition ecclésiastique relative à Cérinthe et à son enseignement repose sur le fondement le plus fragile. De lui comme de Simon, de Ménandre et même de Satornil, tout ce que l'on peut affirmer, c'est que son existence paraît probable. Pour le reste, il appartient à la légende.

Cerdon n'est guère mieux partagé. Irénée nous apprend, d'après une bonne tradition romaine, semble-t-il, qu'il était à Rome au temps de Hygin, qu'il y est resté au moins quelques années, puisqu'il y a enseigné assez longtemps pour devenir suspect aux fidèles, et pour se réconcilier avec l'église ou s'en séparer à plusieurs reprises, et enfin qu'il a été le maître de Marcion (I, 27, 1 ; III, 4, 2). Tertullien associe toujours son nom à celui de Marcion et le désigne avec insistance comme son précurseur (*Adv. Marcionem*, I, 2; 22; III, 21; IV, 17). Dans le traité d'Hippolyte, on le faisait venir de Syrie. Mais ce trait, assez vraisemblable en soi, est-il exact? Il ne faut pas oublier qu'il se trouvait dans une notice pleine d'inexactitudes et d'erreurs grossières, notamment dans l'extrait qu'en donne Épiphane (1).

Ce Cerdon aurait eu l'idée première d'où devait sortir le marcionisme. Cela n'est pas impossible. Ce qui est inadmissible, c'est qu'il ait enseigné le marcionisme lui-même avant

(1) Ainsi Épiphane le fait succéder à Héracléon! Il déclare que son séjour à Rome a été très court, XLI, 1 : ὀλίγῳ δὲ τῷ χρόνῳ οὗτος ἐν Ρώμῃ γενόμενος. Ceci ne s'accorde pas avec Irénée. Dans cette notice, on lui attribue tout l'essentiel du système de Marcion.

Marcion. Dans la notice de Pseudo-Tertullien, on lui attribue toutes les idées essentielles de ce dernier, si bien qu'il ne reste presque plus rien à mettre sur le compte de Marcion. La notice qu'on consacre à celui-ci dans cet écrit est insignifiante comparée à celle dont Cerdon est l'objet. On ne peut douter que le système dont on le gratifie, notamment dans le traité d'Hippolyte, n'a jamais été le sien. Celui-ci nous est inconnu (1).

En résumé, tout ce que l'on sait de source à peu près sûre, c'est que Simon, Ménandre, Satornil, Cérinthe et Cerdon ont existé; ajoutez certains détails, tels que leur lieu d'origine ou le théâtre de leur activité, et vous aurez épuisé ce que l'histoire qui nous est accessible nous apprend sur leur compte. Tout le reste, c'est-à-dire les doctrines qu'on leur prête, est manifestement controuvé. Ce sont pures inventions de la légende ou de la tradition ecclésiastique. Les notices que les hérésiologues ont consacrées à ces hérétiques n'ont en somme d'autre intérêt que celui d'illustrer la façon dont ils écrivaient l'histoire du gnosticisme.

(1) Voir Harnack, Marcion, *Beilage*, II.

GNOSTICISME ET GNOSTICISMES

CHAPITRE PREMIER

LA DIVERSITÉ DES SYSTÈMES GNOSTIQUES

Plus on étudie les trop rares documents qui ont survécu à la destruction de la littérature gnostique, et plus on est frappé de la diversité de génie et de talent qui caractérise les principaux hérésiarques. On voit surgir de la poussière des siècles des figures qui font contraste ; c'est un Basilide ou un Valentin, un Marcion ou un Héracléon, un Ptolémée ou un Apelle, sans parler de tant d'autres chefs d'école dont nous ne connaissons même pas les noms. Ce que révèlent encore les documents originaux avec non moins d'évidence, c'est qu'il y a eu des types de spéculation gnostique fort distincts les uns des autres. On a généralement méconnu ces variétés de doctrine. On les confond habituellement en une masse hétéroclite qu'on baptise du nom de gnosticisme. La difficulté même que l'on éprouve à la définir prouve que l'on a rassemblé sous la même rubrique des éléments qui jurent peut-être d'être ainsi réunis. Il serait plus exact de parler des gnosticismes que du gnosticisme.

Pour donner à cette thèse toute la force de démonstration qu'elle comporte, il est nécessaire d'en condenser les élé-

ments qui se trouvent épars dans notre étude. Ramassés en une large vue d'ensemble, ils apparaîtront avec plus de relief ; leur physionomie particulière s'accusera davantage.

Les adversaires ecclésiastiques des gnostiques prétendaient que le problème de l'origine du mal avait été la première préoccupation de ces hommes. C'est pour avoir été trop curieux d'en pénétrer l'énigme qu'ils étaient devenus hérétiques. Cette allégation n'est vraie, ni de Valentin, ni de Marcion. Elle pouvait se soutenir en ce qui concernait Basilide, Les fragments de ses écrits qui nous ont été conservés nous le montrent en effet penché sur le problème du mal. Il s'est demandé dans quelle mesure l'homme en est responsable. Il a été amené à formuler cette curieuse théorie des passions que nous fait connaître l'un des fragments. Elles sont des entités qui, du dehors, s'attachent à l'âme. Cette théorie à son tour l'a amené à élargir l'horizon de sa pensée jusqu'à embrasser le monde transcendant. Il n'est plus possible de savoir ce qu'a été sa spéculation. Le seul trait qui nous en soit sûrement connu, ce sont les 365 mondes imaginés par Basilide. Qu'étaient-ils ? Quel rôle jouaient-ils dans sa conception de l'Univers ? S'étageaient-ils en une sorte de hiérarchie qui montait vers le Dieu caché ? Il n'est plus possible de le savoir. Mais puisque l'origine du mal, ses causes, ses remèdes préoccupaient Basilide, peut-être l'obsédaient, n'est-il pas permis de supposer que, dans sa pensée, ces mondes qui se superposaient, ou se succédaient dans le domaine de l'invisible, étaient des lieux d'expiation où les âmes pouvaient se purifier de leurs passions, devenir justes et dignes de monter jusqu'à Dieu ? N'est-ce pas sous l'empire de cette préoccupation qu'Origène a imaginé une pluralité de mondes ? Peut-être est-ce à Basilide qu'il en a emprunté l'idée ? La pensée de cet hérésiarque n'a été qu'une ébauche, mais elle a ouvert la voie. Ce premier essai de spéculation chrétienne n'a pas été perdu. Basilide semble bien avoir inspiré Valentin, et même dans des systèmes fort postérieurs au sien,

reparaissent ses 365 cieux (1). Plus large et plus subtile est la spéculation de Valentin. Son caractère essentiel est d'être un mélange fort original d'idées abstraites et de symboles aussi plastiques que les mythes de Platon. Valentin avait l'art d'exprimer sa pensée dans le langage le plus persuasif. Il n'est peut-être pas exagéré de dire qu'il a inventé l'onction. Ces traits distinctifs se sont transmis à ses disciples. On retrouve dans la théologie de Ptolémée, comme dans celle d'Héracléon, sa conception de Dieu, son idée d'une extériorisation de l'Ineffable dans l'invisible, de l'origine du mal dont le monde transcendant aurait été le théâtre, de la formation du Cosmos, sa classification de l'humanité en trois grandes catégories, sa doctrine générale de la rédemption. Mais ce qui dans son héritage semble avoir eu le plus de durée, ce sont ses symboles. Mythes du plérôme, de Sophia, de Horos, des passions de Sophia transformées en éléments cosmiques, ces symboles ont pénétré partout ; plus ou moins altérés, on les retrouve dans les systèmes les plus divers. Dans la notice que les *Philosophumena* donnent d'un prétendu système de Simon, vous avez la conception d'une hiérarchie d'entités suprasensibles, dont l'inspiration valentinienne est visible. Le mythe de Sophia a donné naissance à cette histoire de la chute et du relèvement de Pistis Sophia, qui fait la matière de l'un des écrits de langue copte. Il serait difficile de relever tous les indices de l'influence que la pensée de Valentin a exercée sur les gnostiques qui lui ont succédé. On la sent partout. Il n'y a guère que le marcionisme qui y ait échappé. A elle seule, elle constitue le type de gnosticisme le plus original et le plus puissant. Cependant, celui dont Marcion est l'auteur ne lui cède guère en originalité. Très différent du reste, — faut-il le rappeler? — Marcion a eu le sentiment le plus aigu de l'originalité du christianisme. Ce sentiment l'a

(1) Ainsi dans le deuxième écrit du papyrus de Bruce, ce chiffre reparaît cinq ou six fois, appliqué tantôt aux aeons, tantôt aux forces, tantôt aux paternités, tantôt aux substances, etc. Voir dans l'ouvrage cité de Schmidt, p. 282, 286, 289, 293.

amené à opposer l'Évangile au Judaïsme, Jésus à Moïse. C'est ainsi que s'est formée sa théologie biblique. En face du dieu de l'Ancien Testament, il dresse celui de Jésus-Christ. D'un côté le Dieu exclusivement juste, de l'autre le Père tout bon. Comme le dieu de la Genèse est en même temps le créateur du ciel et de la terre, Marcion en vient à répudier celui-ci, et avec lui le Cosmos, la matière et les œuvres de la chair. Ces vues ont eu parmi les gnostiques des différentes écoles la plus grande popularité. A vrai dire, elles ne paraissent pas avoir entamé le valentinisme ; les théologiens et les exégètes de cette école n'ont jamais répudié l'Ancien Testament avec la même intransigeance. Ils en conservaient tout au moins certaines parties. Les gnostiques des documents coptes sont encore plus conservateurs ; ils citent l'Ancien Testament; ils en déclarent les passages qu'ils citent inspirés par Jésus lui-même. Mais ailleurs, non seulement on adopte les vues de Marcion, mais on les pousse à l'extrême. On voue au créateur, à ses serviteurs, aux héros et aux prophètes de l'Ancien Testament une haine féroce. Tels sont les gnostiques qui s'intitulaient Ophites, Caïnites, Séthiens. D'autres sectes érigeaient la haine du créateur en principe, et les unes concluaient à l'interdiction du mariage, tandis que les autres y puisaient le prétexte de la plus immonde immoralité.

Voilà donc trois types de gnosticisme bien caractérisés. Ils sont d'inspiration comme de forme très différentes. Ils constituent en quelque sorte trois courants parallèles de spéculation qui ne confondent pas leurs eaux. Jusque vers la fin du IIe siècle, ils conservent leur indépendance et leur originalité respectives. Ils sont féconds et puissants. Ce qui le prouve, c'est que l'on sent partout leur influence. Si imparfaites que soient nos sources d'information, nous en savons assez pour constater qu'il n'est plus d'école ou de secte gnostique à partir du IIe siècle, qui ne leur soit tributaire en quelque mesure. Sans les maîtres qui ont fondé ces trois grandes écoles, le gnosticisme du IIIe siècle ne s'expliquerait pas.

Ce n'est pas qu'après eux, il n'y ait plus eu de penseurs originaux, ou de nouvelles écoles parmi les gnostiques. La poussée de sève qui les avait fait surgir n'était pas encore épuisée. D'autres types de gnosticisme bien distincts des premiers vont apparaître. Mais ils leur sont inférieurs. Ils ont moins d'originalité ; en effet, leur type doctrinal est moins pur ; on y remarque des éléments qui ont été empruntés à diverses sources, et qui trahissent l'origine plus composite du système. Leur ascendant est en même temps plus faible. Pour plusieurs, il est même peu apparent. Évidemment la puissance de rayonnement dont ils disposaient était moins considérable. En eux la force initiale du mouvement tout entier s'affaiblissait.

Parmi ces types de gnosticisme qui n'apparaissent qu'avec la troisième ou quatrième génération des fervents de la gnose, il faut compter le système des Adeptes de la Mère. Nous l'avons vu, il n'en subsiste aucun fragment suffisant pour dissiper tous les doutes. Ce que l'on entrevoit, cependant, à travers les sources ecclésiastiques, c'est que, dans cette école, on avait élaboré une doctrine de la Mère. Celle-ci prenait dans le système une importance qui n'avait pas été accordée à un principe féminin quelconque, dans aucun des systèmes connus du IIe siècle. Ce système se distinguait encore de ceux-ci par la prédilection qu'affichaient ses auteurs pour les noms exotiques et bizarres, d'origine et de forme principalement hébraïque et orientale. Ce double trait caractérise l'influence que paraît avoir exercée cette école. Elle est prépondérante chez un certain nombre de petites sectes, telles que les Ophites ou les Barbelognostiques, qui semblent en émaner directement. Dans d'autres écoles, on rencontre simplement les noms de Prunicos, de Barbélo, de la Mère. Dans d'autres enfin, comme dans certains des systèmes inédits des *Philosophumena*, tels que celui du Séthien, on remarque que les images d'ordre sexuel, sinon un principe féminin, ont une place importante. On se demande si l'idée n'en est pas venue des Adeptes de la Mère.

Leur influence est plus appréciable encore sur les systèmes que nous ont révélés les documents coptes. En effet, c'est là surtout que l'on remarque l'invasion de ces noms bizarres et exotiques que les Adeptes ont peut-être été les premiers à inventer. Certains de ces noms, tels que Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, deviennent tout à fait courants chez les gnostiques du IIIe siècle. Assurément, le goût de ces termes étranges, qui donnaient aux fantaisies qu'on voulait introduire dans les systèmes ou les cultes un air de mystère, a pu naître à la fois chez plus d'un gnostique ; il n'est pas absolument nécessaire de supposer qu'il se soit transmis d'une secte particulière à d'autres sectes. Cependant, n'est-il pas significatif que les principaux noms d'archontes qui figurent dans la spéculation des Adeptes, soient ceux que l'on rencontre le plus souvent dans d'autres systèmes ? N'est-ce pas une présomption suffisante que ces noms ont été empruntés à ces gnostiques ? Au total, si maigres que soient nos renseignements, ils permettent de constater que leur influence ne laisse pas d'avoir été étendue.

Nous ne pensons pas que l'on conteste que les *Philosophumena* nous révèlent plusieurs types de gnosticisme qu'on ne saurait assimiler à ceux que nous venons de rappeler. Les systèmes du Naassène, du Pérate et du Séthien sont évidemment les trois rameaux d'un même tronc. Ils offrent des traits qui leur sont communs, et qui n'appartiennent qu'à eux. La spéculation dont ils sont des variétés postulait trois principes, dont les deux premiers étaient désignés par le terme très particulier de l' « homme ». Elle se caractérisait encore par le soin avec lequel on y définissait les forces intermédiaires entre le domaine supérieur et le domaine inférieur, celui de l'esprit et celui de la matière. Nulle part ailleurs, la nature de l'action qu'exercent ces forces n'a été précisée avec autant d'insistance, et chez le Pérate, avec autant de netteté. Cette préoccupation des relations des deux domaines opposés semble avoir eu pour conséquence que l'auteur et les adeptes de ce système ont approfondi le pro-

blème de la rédemption. Le Séthien en donne une doctrine qui, pour ne pas être formulée en termes abstraits, n'en est pas moins complète et imposante. Cette importance accordée à la théorie de la rédemption n'a pas été perdue. Il est de fait que la rédemption par elle-même passionnait les gnostiques du IIIe siècle plus que les gnostiques du IIe siècle. Les docteurs dont les écrits nous ont été conservés dans la *Pistis Sophia* et dans le papyrus de Bruce n'ont jamais cessé de méditer sur le problème du salut des âmes, et ont imaginé toutes sortes de recettes qui devaient infailliblement le leur procurer. N'ont-ils pas en cela reçu du groupe de nos gnostiques des *Philosophumena* l'impulsion et l'exemple? Ceux-ci n'ont-ils pas ouvert ainsi des voies nouvelles et singulièrement fécondes au gnosticisme du IIIe siècle ? Par ailleurs leur action a été encore plus directe. Parmi les systèmes inédits qu'analyse l'auteur des *Philosophumena*, il en est au moins deux qui présentent des types originaux de gnosticisme. Ce sont ceux qu'Hippolyte attribue à Simon et à Basilide. Ils se distinguent nettement des trois systèmes qui les précèdent dans le livre d'Hippolyte. Ils n'en ont pas moins des affinités avec ces systèmes. Ces affinités prouvent que les doctrines, aussi bien que certaines formules du Pérate, du Séthien, du Naassène, ont eu sur l'enseignement des auteurs de ces deux systèmes une répercussion appréciable. Celle-ci est aussi fort sensible dans les systèmes qui portent les noms des Docètes, de Monoïmus, de Justin. C'est précisément parce qu'on la constate dans tous les écrits qu'Hippolyte a été le premier à faire connaître, que l'on a pu supposer qu'ils avaient tous le même auteur, et par conséquent qu'ils n'étaient que des faux. Le triple système des Naassènes, des Pérates, des Séthiens, nous révèle, comme nous l'avons montré, l'existence à Rome d'un foyer de gnosticisme fort actif. Ce gnosticisme a son caractère propre. Il a été assez puissant pour déteindre sur la plupart des sectes gnostiques qui existaient à Rome au commencement du IIIe siècle. Si indépendants que fussent les docteurs dont Hippolyte voudrait faire

passer les écrits pour ceux de Simon et de Basilide, il n'en est pas moins certain qu'ils ont subi jusqu'à un certain point l'attraction qu'exerçait le gnosticisme d'où émanent le Naassène, le Pérate et le Séthien. L'inverse ne paraît pas vraisemblable. On ne constate pas que ces deux docteurs aient prêté aux trois autres aucun des traits essentiels de leur doctrine. Concluons qu'à Rome s'est formée, à la fin du IIe siècle ou au commencement du IIIe, une école nouvelle de gnosticisme ; elle semble avoir rapidement conquis dans la capitale un ascendant très grand ; elle a donné pour longtemps sans doute aux sectes hérétiques de Rome leur orientation essentielle, et plus d'un trait caractéristique. Son influence paraît s'être étendue plus loin, et semble bien ne pas avoir été étrangère aux préoccupations dont témoignent les écrits de langue copte.

Ceux-ci nous offrent une des plus frappantes illustrations de la thèse que nous soutenons dans ce chapitre. On a toujours cherché des ascendants aux gnostiques qui nous ont laissé la *Pistis Sophia* et les livres de *Jéû*. L'un veut qu'ils soient des disciples de Valentin, un autre les rattache aux gnostiques anonymes des auteurs ecclésiastiques. Nous comprenons sans difficulté l'une et l'autre opinion. On l'a vu dans ce qui précède, nos gnostiques des documents coptes ont subi tout ensemble l'influence de Valentin et celle des Adeptes de la Mère. L'une et l'autre doctrine ont eu une répercussion marquée et fort sensible sur leur spéculation. Il n'en est pas moins certain que celle-ci ne relève directement ni de l'une, ni de l'autre, ni d'aucune autre école gnostique. Il est inconcevable que l'on ait pu méconnaître l'originalité de nos gnostiques. Leur gnosticisme tranche nettement sur tout ce qui précède. Ils ont véritablement innové. Qu'on se souvienne des traits caractéristiques qui les distinguent, tels que l'analyse de leurs écrits les a mis en relief. Le premier, c'est la transformation complète de la notion même de la gnose. Pour les gnostiques du IIe siècle, ce mot avait un sens précis. Il désignait la doctrine de l'école, c'est-à-dire une conception

métaphysique de l'Univers qui embrassait le monde invisible et le Cosmos, et qui en décrivait méthodiquement l'organisation. Ce genre de philosophie à la fois théologique et cosmologique n'avait alors rien d'insolite. La spéculation de Plotin, comme celle d'Origène, ne sont pas d'une autre nature. Les grands gnostiques pensent dans les catégories mentales de leur temps. Si l'on admet ce genre de conception, il faut reconnaître que les systèmes d'un Valentin ou d'un Marcion font très bonne figure. Ils ne sont pas moins intéressants que ceux d'un Numenius, ou même d'un Plotin. Ils dénotent une vigueur de pensée et une largeur de conception qui ne craignent pas les comparaisons. Un système comme celui de Valentin forme un ensemble d'idées bien liées et bien coordonnées. C'est un tout harmonieux qui rappelle des créations comme le Timée. De toutes manières, ces gnostiques méritent le titre de penseurs. Ils savent raisonner ; ils sont dialecticiens ; ils sont en outre de savants exégètes. Leur gnose est donc d'un niveau fort élevé. On comprend qu'ils y aient attaché le plus grand prix, et qu'ils en aient fait la condition essentielle du salut.

Qu'est devenue cette gnose chez les gnostiques des documents coptes ? Nous en avons analysé la nature, et qu'avons-nous constaté ? C'est que l'on ne saurait imaginer rien de plus puéril. Qu'on se souvienne du catalogue des connaissances dans la *Pistis Sophia*. D'une science quelconque, il n'y a pas trace. Plus un vestige de la haute métaphysique des grands systèmes. La gnose, telle que la comprennent les auteurs de la *Pistis Sophia* et des livres de *Jéû*, consiste en une accumulation de connaissances sans autre lien que celui de l'association spontanée des images. Ce sont purs mots. Une telle conception dénote chez ces gnostiques une absolue faiblesse de conception philosophique, une prodigieuse infériorité de pensée, une absence totale de dialectique. Il est évident que ceux-ci sont intellectuellement fort au-dessous de leurs prédécesseurs. Leur ignorance n'est pas moins grande. Leur science exégétique en est la preuve éclatante. La consé-

quence de cette faiblesse de la pensée, c'est que nos gnostiques ont compliqué à l'infini le monde transcendant, ils ont multiplié sans mesure les entités suprasensibles, par cela même ils l'ont désorganisé ; ils ont fait œuvre de mauvais scribes, si bien que leur monde invisible n'a plus aucun sens ; c'est puéril et grotesque.

Mais la faiblesse de la pensée ne constitue qu'un caractère tout négatif. Aussi bien n'est-ce pas là le trait distinctif et original du gnosticisme copte. Ce qui lui appartient en propre, c'est l'idée sacramentelle. C'est le rite qui sauve. La participation aux différents mystères procure le pardon des péchés. Nos gnostiques nous apprennent même par quel processus à la fois moral et physiologique le mystère opère dans l'âme et le corps du participant. Certaines formules, certains noms mystérieux prononcés au moment opportun ouvrent même les portes du lieu des tourments. Les sceaux et les apologies assurent à l'âme un libre passage à travers les sphères successives que gardent les archontes. Bref, le geste et la formule ont une efficacité souveraine. Il fut un temps où la gnose procurait les mêmes privilèges. On n'en parle plus. Les mystères ont remplacé la gnose. C'est une révolution. Les traités en langue copte prouvent qu'elle était faite dans la secte d'où ils sont issus. Voilà la marque propre des gnostiques qui relevaient de cette secte. Elle les distingue franchement des autres écoles. Leur gnosticisme a une physionomie bien à part ; c'est un type de gnose dont il convient de revendiquer l'originalité. Sans doute, l'idée sacramentelle commence à poindre avant ces gnostiques. Elle s'annonce déjà chez les valentiniens des *Extraits de Théodote*. Le charlatan Marcus de son côté l'a rencontrée, et a su en tirer un parti merveilleux. Mais, dans aucune secte autant que dans celle dont la *Pistis Sophia* et les écrits du papyrus de Bruce formulent la doctrine, l'idée n'a été développée avec cette ampleur, ni appliquée de façon si exclusive. Si nous possédions la littérature gnostique du III^e^ siècle, il est bien possible que nous constaterions qu'à la même époque d'autres sectes

gnostiques contemporaines ont aussi fondé la rédemption su le rite sacramentel. Mais nous sommes bien obligé de nou en tenir aux documents que nous possédons, et d'après cette documentation ce sont les gnostiques qui ont écrit la *Pistis Sophia* et les livres de *Jéû* qui ont été les initiateurs de la révolution qui a substitué à la gnose le sacrement. C'est une originalité qu'il faut leur laisser jusqu'à nouvel ordre.

Déplorable est la pénurie de nos sources d'information en ce qui concerne le gnosticisme. Telles qu'elles sont, elles nous permettent cependant de constater qu'il est bien loin de présenter l'unité qu'on lui a si longtemps supposée. Nous voyons émerger des ténèbres trois ou quatre types de gnosticisme qu'on ne saurait considérer comme de simples variétés d'une même doctrine primitive. Ce ne sont pas les espèces d'un même genre. A vouloir les envisager ainsi, on les méconnaît, on les déforme.

C'est, cependant, ce que l'on a toujours fait. La tradition ecclésiastique n'ignore pas qu'il y a diverses écoles gnostiques, mais elle a toujours prétendu qu'elles dérivaient d'une hérésie primitive. L'un déclare qu'elles émanent des aberrations de Simon le Magicien; un autre fait de la doctrine de Valentin la souche de toutes les autres; un troisième voit dans les Ophites les pères des erreurs qui ont ensuite pullulé, et qui ont failli submerger l'église. On est encore loin d'avoir abandonné cette conception. M. Bousset, nous l'avons vu, la conserve sous une forme particulière. D'après lui, il a existé un gnosticisme primitif dont la Syrie a été le berceau : c'est ce qu'il appelle, avec M. Schmidt, la secte des Gnostiques. De cette source primitive sont dans la suite issues les diverses écoles. On a vu combien sont fragiles les fondements mêmes de cette conception. Sous cette rubrique de gnostiques on englobe des éléments qui s'excluent, et c'est par pure hypothèse qu'on assigne à ce gnosticisme, dit primitif, une date qui le reporterait à une période antérieure à celle qui vit surgir Basilide, Valentin, Marcion.

Si l'on s'en tient aux documents que nous possédons,

qu'apprend-on? C'est que vers l'an 130 surgissent les vrais créateurs du gnosticisme. Dans ces premiers jours, ce n'est pas un gnosticisme qui apparaît, ce sont plusieurs. C'est la variété. Il se produit alors une première et puissante poussée de sentiments et d'idées qui donne naissance à trois ou quatre systèmes très différents les uns des autres. Puis cinquante ans plus tard, c'est une deuxième poussée moins forte, mais suffisante encore pour faire éclore trois ou quatre nouveaux types de gnosticisme. Avec le temps, l'élan créateur s'affaiblit. On voit alors les systèmes se rapprocher, se faire des emprunts mutuels, s'amalgamer. C'est le syncrétisme qui commence, et qui finira par les confondre tous en un seul gnosticisme. Ce sera un jour le manichéisme. Voilà ce que les documents nous font pour ainsi dire toucher du doigt. Qu'est-il besoin de substituer des hypothèses aux faits qu'ils nous apprennent?

D'ailleurs, cette marche des choses et ce développement ne sont-ils pas en plein accord avec la psychologie et l'histoire? Lorsqu'un puissant courant d'aspirations nouvelles se produit, on voit en général surgir simultanément trois ou quatre fortes personnalités qui l'incarnent. Chacun s'inspire à sa façon de l'esprit nouveau. Vous aurez ainsi bientôt trois ou quatre systèmes d'idées qui sans doute dérivent des mêmes tendances générales, mais qui sont parfaitement indépendants les uns des autres. Autant de types originaux bien accusés qu'on ne saurait considérer comme les espèces du même genre, ou les variétés de la même doctrine fondamentale. Ils n'ont en commun que l'inspiration première et l'orientation générale. Si le courant qui les a créés est assez fort, il se manifestera par poussées successives. Ce seront comme des floraisons nouvelles. Un jour viendra cependant où le courant commencera à s'affaiblir; on verra alors les types primitifs perdre de leur relief, s'arrondir aux angles, s'effacer peu à peu, se confondre les uns avec les autres. Ce sera bientôt l'uniformité, et finalement la mort. Le courant qui emportait les esprits aura vécu. N'est-ce pas exactement l'histoire de la philosophie grecque? Il n'y a pas eu à l'ori-

gine je ne sais quelle doctrine philosophique primitive, dont auraient ensuite dérivé les systèmes divers qui, avec le temps, auraient de plus en plus pullulé. Un jour l'esprit grec sort de l'enfance ; sa merveilleuse curiosité s'éveille ; il observe, il pense. Aussitôt se produit sur différents points la première floraison des systèmes des physiciens. Un siècle plus tard, voici une nouvelle et superbe poussée. Vous avez alors Socrate, Platon, Aristote. Mais le génie de la philosophie est encore dans toute sa vigueur. Une troisième poussée produit Épicure, Zénon et leurs écoles. Plus tard encore vous aurez Carnéade et les stoïciens de la deuxième et de la troisième période. Mais la pensée pure donne des signes de lassitude. Que voit-on alors ? C'est que les différents types de pensée philosophique deviennent moins accusés. Les doctrines tendent à se fusionner ; l'uniformité se prépare ; la philosophie grecque s'appauvrit. Finalement le néoplatonisme en absorbe tout ce qui n'est pas mort, et dans un dernier effort en fait la vaste synthèse.

C'est aussi l'histoire du gnosticisme. Les documents nous invitent à rechercher les types divers qu'il a enfantés et à les remettre en lumière. Avant d'exhumer le gnosticisme, il a fallu retrouver les gnosticismes. C'est alors qu'éclate avec évidence l'erreur du point de vue traditionnel, dont la critique n'est pas encore parvenue à se débarrasser. Pour elle, comme pour les hérésiologues, il y a eu un gnosticisme primitif qu'on ne parvient pas à bien définir. On le considère comme une sorte de terroir ou terre d'alluvion, d'où auraient germé, comme autant de « champignons », les systèmes gnostiques, pour pulluler ensuite en sectes toujours plus nombreuses et plus diverses. Représentons-nous plutôt le gnosticisme comme le produit d'une sorte d'élan vital. Dans sa première vigueur, il se déploie dans trois ou quatre directions différentes, il crée des systèmes vastes et féconds, il enfante toute une luxuriante végétation ; avec l'épuisement naturel, il se resserre, il se concentre, jusqu'à ce que sa force initiale soit entièrement dépensée.

CHAPITRE II

L'UNITÉ DU GNOSTICISME

Ainsi, dès que l'on renonce à imaginer le passé inconnu du gnosticisme et à le reconstruire à l'aide d'ingénieuses hypothèses, et que l'on s'en tient strictement aux documents qu'il nous a laissés, on voit s'évanouir la chimère d'un système primitif, d'où seraient sortis successivement ou simultanément tous les autres. A l'origine du gnosticisme, il y a eu des tendances et des aspirations. Rien de plus.

Quelles sont ces tendances ? La commune aspiration des premiers gnostiques, c'est de posséder une science supérieure. Ils sont hantés par le rêve d'une gnose ignorée du reste des hommes. Aussi leurs adversaires, Tertullien, Irénée, Hippolyte, ne se font pas faute de prétendre que fausse est la science dont ils se targuent. Le nom qui leur convient, ce n'est pas celui de gnostiques, mais de pseudo-gnostiques. Tous, Basilide, Valentin, Ptolémée, Héracléon, croient qu'ils possèdent le secret d'une connaissance sublime. Ce secret leur a été transmis par des voies mystérieuses. Ils croient ou feignent de croire que Jésus lui-même en a fait dépositaires ceux des apôtres dont ils se réclament. D'ailleurs, ils retrouvent leur gnose dans les Écritures, tout spécialement dans les paroles de Jésus et dans les épîtres de Paul. Certains, comme les Ophites des *Philosophumena* en découvrent les éléments jusque dans les mythes païens.

La science qu'ils rêvent n'a rien de commun avec la nôtre. Nous cherchons avec passion le vrai, c'est-à-dire le réel, soit dans le passé, soit dans les phénomènes que nous avons sous les yeux. Nous voulons savoir ce qui est. L'idéal de notre science est essentiellement réaliste. Nos gnostiques se soucient fort peu des phénomènes du monde sensible ; l'explication physique du Cosmos n'a aucun intérêt pour eux. Ils diraient volontiers, comme le Socrate du Phèdre de Platon, que s'ils ne vont pas aux champs, c'est parce que la nature n'a rien à leur apprendre. Ce qu'ils voudraient connaître, c'est le monde invisible. Pour eux, ce monde n'est point vide. Au-dessous de Dieu qui est inaccessible, il doit y avoir des entités à la fois abstraites et vivantes. Quelles sont-elles ? Dans quel ordre hiérarchique se rangent-elles ? Qu'ont-elles fait ? Quelles révolutions y a-t-il eu dans ce domaine transcendant ? Quelle répercussion les événements d'en haut ont-ils eue sur l'histoire du Cosmos et de l'humanité ? Quels rapports y a-t-il entre les régions suprasensibles et notre monde ? Voilà les problèmes qui préoccupent nos gnostiques. Toute leur pensée est appliquée à en chercher la solution. Quand ils croient l'avoir trouvée, et qu'ils ont peuplé l'invisible de leurs imaginations, leur science exégétique leur sert à donner au brillant édifice le fondement scripturaire indispensable, l'autorité écrite dont ne pouvait alors se passer aucune doctrine.

Ce besoin d'une connaissance transcendante est bien de leur temps. Jamais la philosophie ne s'est montrée plus indifférente à l'explication physique du monde. Par un véritable tour de force, la cosmologie qu'elle professe ignore absolument les phénomènes, et n'est qu'une métaphysique dans laquelle figurent parmi d'autres éléments le Cosmos et la matière. C'est une philosophie purement idéaliste. Justin Martyr raconte dans le *Dialogue avec Tryphon* qu'il renonça à suivre les leçons d'un péripatéticien, parce que celui-ci exigeait qu'il apprît d'abord la géométrie et diverses sciences avant d'aborder la philosophie. Cette préparation lui parut

trop l'éloigner de ce qu'il cherchait. Il voulait connaître Dieu. Aussi quels ne furent pas ses transports, lorsqu'il découvrit la philosophie de Platon. Il lui sembla avoir reçu des ailes. Justin, à son insu, exprime le sentiment presque général des philosophes de son temps. Platon redevient le dieu des penseurs. Jamais peut-être son influence n'a été plus grande. Or, quelles sont les parties du platonisme qui séduisent les hommes de ce temps? C'est le beau mythe du Phèdre qui montre l'âme faisant effort pour émerger dans les régions de la lumière, et y cassant parfois ses ailes. C'est le Timée avec sa description grandiose de l'Univers : le Dieu suprême, les dieux subalternes, l'âme du Cosmos. C'est le mythe du Phédon, ou celui du X^e^ livre de la République. C'est l'évocation du monde des Idées éternelles. Ce sublime idéalisme hante la plupart des penseurs du I^er^ et du II^e^ siècle. Ils ont tous la vision d'un monde transcendant dont celui-ci n'est que l'imparfaite image. Chacun s'efforce d'y pénétrer, l'un par la dialectique, un autre par l'imagination. A côté de ces magnifiques et idéales perspectives, que devient le Cosmos? Vaut-il la peine que l'on s'en occupe?

Les spéculations d'un Basilide, d'un Valentin, du Pérate et du Séthien, et même celles de la *Pistis Sophia* ne sont que la réponse à cette aspiration qui ambitionnait d'étreindre le monde invisible lui-même.

Une autre tendance qui est commune à tous les gnostiques, c'est le besoin de rédemption. Si la première est d'ordre intellectuel, celle-ci est essentiellement religieuse. Le rêve de tout vrai gnostique est de s'élever jusqu'à Dieu. Il pense qu'en cela il obéit à une nécessité des choses et à une loi de sa propre nature. Nos gnostiques ont tous l'idée qu'il y a dans le Cosmos, notamment chez certains hommes, un principe divin. Cette étincelle divine est comme une étrangère ici-bas. Elle s'est égarée dans un monde de ténèbres. Le problème est de savoir comment elle pourra remonter aux régions supérieures d'où elle est venue. La rédemption consistera dans le retour à Dieu. Celle-ci n'est

point limitée à la restauration de l'étincelle divine qui est en l'homme. Elle n'est pas simplement individuelle ; elle doit être cosmique. Tout ce qui appartenant à Dieu se trouve épars dans le Cosmos doit lui faire retour. Tel est le rêve de rédemption qu'ont formé les premiers gnostiques. C'est lui qui leur a donné l'idée du drame qui commence dans le monde transcendant, et qui a son dénouement sur la terre. Cette aspiration toute mystique, nos gnostiques l'ont tous connue. Elle leur a suggéré leurs doctrines du salut. Les premiers gnostiques ont cru que la gnose suffirait pour assurer à ceux qui la possédaient la rédemption rêvée. D'autres ont cru que les mystères, les formules rituelles, les apologies et les sceaux seraient des moyens plus efficaces. Quelle que soit leur théorie, tous aspirent à s'unir à Dieu.

Cette aspiration est aussi celle de leur temps. Si la philosophie de l'époque n'a plus la même vigueur de pensée et de dialectique que l'ancienne, si elle donne même des signes indubitables de décadence, elle retrouve, sinon la supériorité, du moins l'originalité et l'éclat à un autre point de vue. Elle est toute religieusement orientée. Le stoïcisme lui-même n'échappe pas à l'influence de l'esprit nouveau. Celui d'un Épictète est déjà mystique. Ne voulait-il pas terminer ses jours en chantant à Dieu sa reconnaissance ? Ce sont surtout les platoniciens qui ont donné dans le mysticisme. La philosophie d'un Plutarque est essentiellement religieuse. Il s'ingénie à prouver que Dieu demeure en rapport avec les hommes. Les « démons » sont ses intermédiaires ; les oracles sont ses révélations. Ces aspirations ont notamment trouvé leur expression dans les mystères anciens et nouveaux si populaires au IIe siècle, dans les religions diverses venues d'Égypte, de Syrie, de la Perse, dans la magie et l'astrologie qui ont alors un si puissant regain de vie. Par les rites, par les expiations, par les initiations, par la gnose théologique, on espérait, on croyait même s'unir à la divinité. L'aspiration mystique qui rêvait d'un retour à Dieu ou aux dieux de tout ce qu'il y a de divin dans l'homme et

dans le Cosmos est alors dans l'air. Nos gnostiques l'ont éprouvée avec une intensité particulière. En cela encore, ils ont été fils de leur temps.

Signalons enfin une dernière tendance qui est commune à la plupart des gnostiques. C'est l'ascétisme. Ici nous faisons entièrement abstraction des sectes licencieuses. Les vrais gnostiques les ont formellement répudiées. Au surplus, les documents nous ont appris ce qu'il faut en penser. Elles ne doivent pas compter. Des gnostiques, comme Marcion et son école, poussaient l'ascétisme jusqu'à renoncer au mariage et à le condamner ; les gnostiques des documents coptes exaltent la virginité. Une des conditions du salut dans certains cas, c'est d'avoir renoncé au monde, à ses soucis et à la chair. Les gnostiques des *Philosophumena*, aussi bien que Valentin et ses disciples, prêchent l'ascétisme. D'ailleurs, cette tendance s'harmonise à merveille avec les aspirations que nous avons relevées. Du moment que l'on rêve de rejoindre Dieu à travers les mondes, et que l'âme doit monter vers lui en une ascension continuelle, il convient de se débarrasser de ce qui alourdit l'âme, de répudier le corps, de renier la chair. L'ascétisme est de rigueur pour le mystique, qui ne peut finalement aboutir au terme entrevu que par l'extase. En même temps, soyez épris d'une gnose transcendante qui vous fait apparaître le Cosmos visible comme inférieur, il est naturel que vous méprisiez ses œuvres. L'ascétisme sera seul digne de vous. Ainsi se complètent et se confirment les unes les autres les puissantes aspirations qui ont fait les grands gnostiques.

Par l'ascétisme, ils sont encore fils de leur temps. C'est alors l'aspiration ou secrète ou avouée de toutes les âmes d'élite, de tous les vrais philosophes. Les néopythagoriciens n'ont-ils pas pratiqué et mis à la mode un rigorisme qui implique le renoncement ascétique ? Que dire des philosophes cyniques ? Il y a eu parmi eux des charlatans, mais il y en a eu beaucoup qui ont été sincères. Ils ont été les moines mendiants de l'antiquité. Épictète ne conseille-t-il pas à son

philosophe de renoncer au mariage et à la famille (1)? Que dire des platoniciens? La tradition même de leur école les porte déjà à déprécier le monde visible, la matière et la chair. Aussi est-ce le temps où, dépassant Platon, ils proclament que la matière est le siège du mal et une source de souillure. Ainsi, par cette tendance aussi, nos gnostiques appartiennent à l'élite de leurs contemporains.

Ces aspirations, on cherche à les satisfaire. Les philosophies et les religions de l'époque marquent autant d'efforts dans ce sens. Les grands gnostiques du IIe siècle ont été parmi ceux que ces mêmes aspirations ont sollicités avec le plus d'intensité. Ce sont elles qui les ont poussés à chercher, à penser, à créer. Toute création n'est-elle pas le fruit de quelque sentiment profond qui tend impérieusement à s'affirmer? Mais chez nos gnostiques ces aspirations ont revêtu une certaine forme. A mesure qu'elles ont reçu satisfaction, elles se sont pour ainsi dire trouvées encadrées. Les cadres ou les catégories mentales qui leur ont donné leur forme, ce sont certaines idées générales ou façons de concevoir, que nos gnostiques partageaient aussi avec l'élite cultivée de leur temps.

C'est d'abord l'idée de Dieu. Pour nos gnostiques, Dieu n'est plus une personne; il est une pure abstraction. On pousse cette abstraction aussi loin que possible; Dieu est relégué par delà le monde des Idées; il est indéfinissable; aucun terme ne peut le désigner; chacun épuise la langue pour exprimer l'impossibilité même de nommer Dieu; on se souvient de l'effort prodigieux que fait le Pseudo-Basilide des *Philosophumena* pour quintessencier l'idée de Dieu. Est-il nécessaire de rappeler que cette conception de Dieu est générale à cette époque? C'est à qui le relèguera dans l'inconnaissable. C'est une véritable surenchère à laquelle tous se livrent, depuis Philon jusqu'à Plotin. Dieu n'est plus l'idée des idées; il est au-dessus des idées et du monde intelligible,

(1) *Entretiens*, III, 22, 68-70.

voilà ce que néopythagoriciens et platoniciens, juifs alexandrins et bientôt chrétiens, répéteront à l'envi.

En face de ce Dieu perdu dans l'abstraction, inaccessible et incommunicable, se dresse le Cosmos. Nos gnostiques en ont tous l'idée la plus pessimiste. C'est le lieu où naissent et périssent toutes choses ; c'est le domaine de la matière ; c'est le siège du mal ; tout contact avec le Cosmos visible souille. Ce pessimisme aboutit nécessairement au dualisme. D'un côté, Dieu et le bien, de l'autre le Cosmos et le mal. Nos gnostiques sont presque tous plus ou moins dualistes. Certains le sont violemment. On se souvient du Séthien des *Philosophumena*. Il a cherché l'image la plus crue pour désigner le Cosmos, et il en a souligné encore le réalisme. M. Bousset attribue ce dualisme de la plupart des gnostiques à l'influence des religions orientales. Il rappelle que Plotin s'élève avec véhémence contre l'idée que le Cosmos visible serait le fruit d'une chute, et par conséquent mauvais. Son sentiment grec s'insurge. Ce pessimisme, voilà ce qu'il ne pardonne pas aux gnostiques. Nous ne disconvenons pas que le dualisme soit venu de l'Orient. Mais la conception pessimiste de l'univers visible qui aboutit finalement au dualisme est-elle exclusivement orientale? N'était-elle pas impliquée dans le dédain que Platon professait pour la matière et le monde visible? Les platoniciens du IIe siècle, Numenius, Plutarque et d'autres, n'ont fait que pousser les vues de leur maître jusqu'à leurs dernières conséquences. Sans doute, le sentiment si profondément hellénique de la beauté et de l'harmonie du Cosmos est contraire à cette conception pessimiste. Elle fait contrepoids, et l'on comprend que lorsqu'un Plotin en rencontre l'expression excessive et violente, il se cabre ; à ce moment là, il se souvient qu'il est grec. Mais lorsqu'il pratique l'ascétisme, qu'il affiche le parfait dédain de son corps, qu'il déclare que l'extase est l'état le plus propice à la contemplation philosophique, il oublie qu'il est grec. Le monde n'est plus pour lui qu'un pâle reflet du monde supérieur, et le corps la prison de l'âme. A vrai dire, il n'y

avait alors que le stoïcisme qui fût logiquement optimiste. Il voyait dans le Cosmos la loi universelle; il déclarait celle-ci bonne; le Cosmos était donc bon. Que dis-je? pour le stoïcisme traditionnel, il était Dieu. Un stoïcien ne pouvait donc avoir du Cosmos une conception défavorable. Il n'avait pas besoin de se souvenir qu'il était hellène pour protester contre le pessimisme et le dualisme oriental. Les vues de nos gnostiques sur le monde nous semblent donc avoir subi tout autant l'influence du platonisme de l'époque que celle des religions orientales.

Une troisième conception que nos gnostiques ont partagée avec leur temps, c'est celle des intermédiaires entre Dieu et le Cosmos. On sait qu'il n'y a pas eu d'idée plus populaire que celle-là aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Tout le monde imagine un ou plusieurs intermédiaires entre le principe qu'on avait rendu insaisissable et un monde dont on n'expliquait ni la formation, ni la conservation sans Dieu. Infiniment variées sont les façons dont on concevait ces intermédiaires. Les uns les appelaient des Idées, d'autres des Puissances, d'autres des Logoi. Plus d'un englobait les Logoi dans une entité unique qu'il appelait le Logos. Plusieurs personnifiaient ces intermédiaires. Philon les appelait des anges, Plutarque, des démons. Pour les uns, l'action qu'exercent les intermédiaires sur les choses visibles est toute matérielle et corporelle. Ceux-ci sont fidèles au stoïcisme. Pour un stoïcien, un logos est une force tangible et concrète, c'est un πνεῦμα qui n'est point spirituel, mais corporel. Pour d'autres qui s'inspirent plutôt du platonisme, l'action des intermédiaires est réelle et efficace, mais nullement matérielle. C'est une sorte d'action à distance qui n'implique de la part de Dieu qui agit aucune déperdition de substance; l'action se fait sentir à la façon d'un sceau qui fait une empreinte (τύπος σφραγίς, ἐκμαγεῖον). Toutes ces formes de l'idée d'intermédiaire se rencontrent chez nos gnostiques. C'est l'un des points où se trahit le mieux leur affinité avec leur temps. Mais à l'idée courante, ils ont ajouté de nouveaux

éléments, dès qu'ils sont devenus chrétiens. D'abord ils ne se contentent pas de postuler des Idées ou des Forces qui mettent en communication le principe supérieur et le Cosmos, ils font de ces intermédiaires des organes de rédemption. C'est par eux que sera récupéré l'élément divin égaré dans la matière. Les intermédiaires jouent le rôle de rédempteurs, autant que celui de facteurs cosmiques. Puis ces intermédiaires, ils finissent par les identifier avec le Christ, et celui-ci avec Jésus. C'est ainsi que leur christianisme a modifié la notion qu'ils avaient reçue de la philosophie.

Ces grandes conceptions faisaient en quelque sorte partie de leur constitution intellectuelle. C'étaient comme des moules tout formés, dans lesquels devait nécessairement couler leur pensée, si originale qu'elle pût être. Sous la poussée des aspirations qui les travaillaient, ils ont conçu et imaginé toute une métaphysique religieuse ; celle-ci a forcément revêtu les formes qui préexistaient à cette métaphysique. Les tendances dont ils ont subi la pression ont été les causes profondes qui ont fait nos gnostiqnes ; les idées ou conceptions qu'ils ont reçues de leur siècle ont donné à leur gnosticisme ses linéaments caractéristiques.

Tels sont les traits que l'on retrouve chez la plupart des gnostiques et auxquels on les reconnaît. Remarquons que le portrait qui en résulte ne s'applique strictement qu'aux gnostiques des premières générations. Les documents nous ont révélé ce fait capital, c'est que le gnosticisme se transforme vers la fin du deuxième siècle. L'hérétique du III^e^ siècle ne paraît pas avoir tout à fait les mêmes tendances et les mêmes aspirations que ses prédécesseurs. C'est ce que l'étude du gnosticisme copte nous a pleinement révélé.

Si les gnostiques étaient bien tels que nous les avons dépeints, et cela d'après les documents, on se demande comment ils ont pu devenir chrétiens. Car ce n'est pas le christianisme qui leur a donné les tendances et les idées que nous avons relevées. Ces aspirations et ces conceptions, ils

les avaient avant de devenir disciples du Christ ; ils les ont importées dans le christianisme (1).

On ne discerne pas au premier abord ce qu'avait la religion nouvelle pour les attirer, tandis que l'on distingue fort bien ce qu'elle devait avoir de peu sympathique pour les gens cultivés de ce temps. Ce n'est pas le chrétien lui-même qui a pu exciter leur enthousiasme. Celui-ci n'avait pour le recommander que ses vertus morales et sociales. Au point de vue intellectuel, pensée et connaissances, il était tout à fait inférieur (2). Ce n'était pas davantage sa doctrine. Le bagage en était encore bien léger. En ce qui concerne Dieu, les chrétiens n'étaient d'accord que sur un point, c'est que le créateur du ciel et de la terre est unique. Sur sa nature même régnait une étonnante diversité de conceptions. Cela provenait de ce que ces hommes n'avaient jamais pensé leur monothéisme. De cosmologie, ils n'avaient aucune notion. Ils estimaient que le siècle présent est mauvais, et se consolaient par les extravagances de l'eschatologie. En matière de rédemption, ils n'avaient pas encore de doctrine arrêtée. Ils rattachaient vaguement le salut à la personne de Jésus. Le baptême procurait le pardon des fautes commises auparavant, lorsqu'on était encore païen. On répétait quelques-unes des formules de l'apôtre Paul sans en bien comprendre le sens. De rédemption cosmique, il n'était pas

(1) Pour se faire une idée de ce qu'ont été les premiers gnostiques au IIe siècle avant de devenir chrétiens, il faut relire ce que Justin dit de lui-même et de ce qu'il était avant sa conversion, dans le *Dialogue*, de même ce que Tatien laisse entrevoir dans son *Oratio*, ch. 29, et enfin les confidences trop succinctes que Clément d'Alexandrie nous a livrées dans la préface de ses *Stromates*. Les tendances et les aspirations dont témoignent ces diverses confessions, les gnostiques les ont éprouvées avec plus d'intensité encore.

(2) Voir les traits si justes du portrait du chrétien des premiers temps épars dans l'œuvre d'Ernest Renan, les *Évangiles*, l'*Église chrétienne*, l'*Antéchrist*, *Marc Aurèle* ; voir aussi le célèbre aperçu du christianisme du IIe siècle dans la *Dogmengeschichte* d'A. Harnack. Nous-même avons tracé du chrétien des premiers jours un portrait dans notre étude sur les « Origines des églises de l'âge apostolique », p. 264. Ce portrait, croyons-nous, reste vrai des chrétiens jusqu'aux environs de 150.

question. Ce qu'il y avait de plus clair dans leur enseignement, c'était la morale. La tendance rigoriste dominait. Plusieurs déjà la poussaient jusqu'à l'ascétisme (1).

Veut-on savoir pourquoi nos gnostiques — ils ne l'étaient encore que virtuellement — sont allés au christianisme, il suffit de consulter les documents ou les fragments de documents qu'ils nous ont laissés. Ils nous apprendront que c'est la personne du Christ qui les a attirés. Il leur est apparu comme l'organe efficace et sûr de la rédemption. Plus d'un parmi eux, comme l'avaient fait de leur côté Tatien, Justin, Clément d'Alexandrie, avait cherché un rédempteur qui pût les satisfaire. Il crut le découvrir enfin dans le Jésus des simples chrétiens. Est-ce parce qu'il voyait s'accomplir en son nom l'étonnante régénération morale, à la fois individuelle et collective, dont les chrétiens donnaient alors le spectacle? Est-ce la lecture d'une épître comme celle aux Colossiens, ou d'un évangile comme le quatrième, qui lui donnait l'idée que la mission de Jésus-Christ répondait bien au rôle de rédempteur qu'ils rêvaient? Est-ce enfin parce qu'il avait fait, par la vertu du Christ, quelque expérience mystique? Sur ce point, nos documents sont muets. Ce qui est certain, c'est que des hommes comme Valentin, Ptolémée, Héracléon, Marcion, Apelle, donnaient à Jésus la première place et le rôle essentiel dans leur spéculation. Si nous n'avions que les notices ecclésiastiques, nous ne nous en douterions pas. A lire celles d'Irénée, d'Hippolyte, des *Philosophumena*, rien de moins clair ni de plus mal défini que le rôle de Jésus, dans la spéculation gnostique. Il ne serait, à les en croire, qu'*unus inter pares*, l'un des rédempteurs et non le plus important. Interrogez les documents originaux eux-mêmes, et le rôle de Jésus y apparaît sous un tout autre jour. Ptolémée, dans sa lettre à Flore, emprunte à Jésus et à ses paroles le critère dont il se sert pour faire dans l'An-

(1) Qu'on nous permette de renvoyer le lecteur à nos articles sur la doctrine de Dieu chez les Pères apostoliques et les Pères apologètes, dans la *Revue de l'histoire des religions*, année 1911, janvier-février et mai-juin.

cien Testament le triage de ce qu'il faut considérer comme vraiment inspiré et de ce qui ne l'est pas. Dans son commentaire sur le quatrième évangile, Héracléon représentait, sous forme allégorique, Jésus opérant la rédemption dans toute son ampleur. Quelles que fussent ses réserves sur les détails de son interprétation, Origène approuvait l'idée générale que l'auteur gnostique se faisait du rôle de Jésus. C'est au nom de l'évangile primitif de Jésus que Marcion rejette le dieu de l'Ancien Testament et expurge l'évangile et les épîtres du levain judaïque. Dans les écrits coptes, le Ressuscité octroie aux disciples les mystères, les sceaux et les apologies qui garantissent le salut. Que sont à côté de lui les archontes et les aeons? Lui seul est le révélateur suprême et le dispensateur du salut. A y regarder de près, ces gnostiques ont un sentiment plus net de ce qui est proprement chrétien que les Pères apostoliques, et à plus forte raison que la masse des chrétiens de leur temps. Ce qu'ils ont écrit en fait foi. Ne nous laissons pas induire en erreur par leurs adversaires. Ceux-ci, dans leurs notices des systèmes gnostiques, sans doute aussi dans leurs analyses des écrits hérétiques, omettent tout ce qui est purement chrétien. C'est ainsi que toute la partie pieuse et édifiante de ces écrits a disparu. Nous n'en saurions rien, si nous n'en avions quelques échantillons dans ce qui nous reste de la littérature gnostique. C'est cette omission qui explique l'effacement de la personne et de l'œuvre de Jésus dans les systèmes hérétiques, tels que nous les font connaître les hérésiologues.

Avec les données de nos documents, nous pouvons, croyons-nous, nous faire une idée de ce que furent les gnostiques. Hantés par les hautes aspirations que n'ignorait aucune des grandes âmes de leur temps, ils allaient frappant à toutes les portes, en quête des satisfactions qu'ils rêvaient. Ils rencontraient le christianisme. La personne de Jésus, l'œuvre qu'on lui attribuait les séduisaient. Ils s'écriaient qu'il était le rédempteur qu'ils cherchaient. Ils se faisaient chrétiens, ils recevaient le baptême, ils entraient dans l'église chrétienne.

Mais leur pensée avait été formée à une certaine école. Il y avait des façons de concevoir dont ils ne pouvaient se défaire. D'ailleurs ils n'y songeaient pas. Ils faisaient alors, par un travail de réflexion souvent profond et original, entrer la personne de Jésus dans le monde d'idées qui leur était familier. Ils l'y intronisaient, et aussitôt la lumière semblait se faire sur tous les points. Leur conception de Dieu, du monde, de l'humanité, des intermédiaires entre le principe suprême et le Cosmos, le problème du mal et celui de la rédemption, tout s'éclairait d'un nouveau jour. Leur foi au Christ avait opéré ce miracle. Mais lorsqu'ensuite ils formulaient leur pensée, il se trouvait qu'elle traduisait le christianisme sous une forme jusqu'alors inconnue. Les simples croyants ne le reconnaissaient plus. Nos gnostiques auraient eu beau protester que c'était le Christ qui les avait inspirés, et que c'était en définitive de lui que dérivait toute leur spéculation, on ne les aurait pas crus. Leur traduction de l'Évangile était trop hardie. Les chrétiens n'étaient pas encore en état, ni de la comprendre, ni de l'admettre. Et cependant, elle ne laissait pas d'être légitime. Plus tard, lorsque les temps furent mûrs, d'autres hommes vinrent qui reprirent leur œuvre, et conquirent pour elle le droit de bourgeoisie au sein de l'Église chrétienne. Ces hommes sont Clément et Origène. Par leurs aspirations comme par leur forme d'esprit, ils sont de la même race que Valentin et Héracléon, Ptolémée et Apelle. Toute la différence, c'est qu'ils vinrent en un temps où la culture avait élevé le niveau intellectuel d'une foule de chrétiens, et c'est aussi qu'instruits par l'expérience, ils surent apporter à l'élaboration des doctrines chrétiennes les tempéraments nécessaires.

Dans son livre d'une érudition si touffue et si ingénieuse, M. Bousset propose une explication très différente de l'origine première du gnosticisme. Il en relève les traits les plus saillants et en recherche partout les analogues. Ces traits, il les retrouve dans toutes les religions de l'époque, depuis celles de Babylone jusqu'au manichéisme. Qu'est-ce alors

que le gnosticisme, sinon une sorte de synthèse des conceptions religieuses de l'époque? C'est un paganisme comme les autres. Ses rapports avec le christianisme ont été plus superficiels qu'on ne croit. Dans l'hypothèse de M. Bousset, ils ont été presque fortuits et accidentels. On se demande aussitôt pourquoi il y a eu un gnosticisme chrétien.

Que le gnosticisme en se développant se soit approprié une foule d'éléments de provenance diverse, qu'il ait fait de larges emprunts aux religions planétaires de Babylone, à la Phénicie, à la Perse et à l'Égypte, nous n'y contredisons pas. Les organismes puissants s'assimilent tout ce qui leur convient. Les mouvements d'idées vraiment profonds et intenses emportent avec eux, et charrient pour ainsi dire les dépouilles et les débris du monde qui s'écroule autour d'eux. Le christianisme lui-même obéira à cette loi de la vie. D'ailleurs, le gnosticisme est né, a grandi en un temps où le syncrétisme était de règle. Une enquête comme celle de M. Bousset est fort utile. En nous faisant voir tout ce que le gnosticisme doit aux diverses religions qu'il a ensuite contribué à évincer, on nous aide à le replacer dans le milieu qui l'a vu naître; on le replonge dans l'ambiance dont il s'est en partie nourri.

Mais l'a-t-on expliqué? Quand on a démonté un mécanisme, que l'on a énuméré, étiqueté toutes les pièces, et qu'on en a indiqué la provenance, on a beau ensuite réajuster les pièces, si l'on n'ajoute pas la force motrice, on ne mettra jamais la machine en marche. C'est le défaut de la plupart de ces vastes comparaisons que l'on a coutume d'instituer entre les religions, les morales et les philosophies plus ou moins analogues. On oublie la force motrice. S'il n'y avait pas eu un esprit particulier, qui a été en quelque sorte l'âme du gnosticisme, les éléments qui le composent auraient été inopérants. Ils auraient existé, mais leur collectivité n'aurait pas encore constitué le gnosticisme. Auraient-ils même été réunis en un corps? Rassembler des éléments hétéroclites, les fondre ensemble, et en former un organisme

viable, cela suppose une force secrète. C'est l'œuvre de la vie. Dans la vaste synthèse que M. Bousset déroule devant nous, on n'aperçoit nulle part la vie qui a créé le nouvel organisme, quitte à faire servir à ses fins les matériaux qui étaient à portée.

A notre sens, il faut chercher une explication plus profonde, plus conforme aux lois de la psychologie et de l'histoire, de ce remarquable phénomène que nous appelons le gnosticisme. Il est fils de cet esprit nouveau qui commence à souffler sur les âmes dès l'avènement de l'empire. Cet esprit, il faut le chercher dans les sentiments vagues, les tendances secrètes, les aspirations ardentes et les rêves encore irréalisés de l'époque. C'est là, au plus profond des âmes, que s'est formée une certaine orientation de la pensée, qui a trouvé son expression dans les spéculations d'un Basilide, d'un Valentin, d'un Marcion. C'est elle qui constitue le lien qui fait de tant de systèmes divers un seul faisceau. Par elle s'affirme l'unité des écoles et des sectes gnostiques. C'est ce qui nous permet de dire que, s'il y a eu des gnosticismes, il y eut cependant un gnosticisme.

CHAPITRE III

L'ÉVOLUTION DU GNOSTICISME

Arrivé à la fin de sa remarquable étude, M. Bousset s'efforce de reconstruire ce qu'on pourrait appeler l'arbre généalogique du gnosticisme. Il croit avoir découvert et exhumé le gnosticisme primitif. C'est le système d'où sont sortis tous les autres. Il nous montre comment chacun de ceux-ci est issu de celui-là, comment il s'est développé en incorporant de nouveaux éléments empruntés à toutes les religions, et comment les systèmes se sont compliqués de plus en plus avec le temps. Celui de la Pistis Sophia, qui est le plus complexe de tous, annonce déjà le manichéisme. C'est presque du manichéisme avant la lettre.

Si vive que soit notre admiration pour l'érudition de M. Bousset, et pour la dextérité avec laquelle il reconstruit les systèmes gnostiques, nous n'avons pu le suivre. Nous avons indiqué nos raisons. D'abord, nous n'admettons pas un système gnostique primitif qui serait l'ancêtre de tous les autres. Disons simplement qu'il a existé un peu partout une tendance gnostique d'où sont issus les systèmes. Nous estimons ensuite que M. Bousset fait un abus de l'hypothèse. En une matière rendue aussi obscure par la pénurie des documents originaux, tout ce que l'on peut espérer, c'est de reconstituer les grandes lignes de l'édifice. Il ne faut pourtant pas oublier qu'il n'en reste que des ruines. Prétendre

restaurer l'édifice en entier avec tous les détails de son architecture est singulièrement téméraire. On se condamne à faire œuvre purement conjecturale. Il se peut que ce soit bien la réalité historique que vous avez évoquée à force de divination, mais qu'en saura-t-on jamais? Il se peut aussi que votre reconstruction soit très différente de cette réalité. Cela est même probable, puisqu'elle appelle les réserves les plus expresses, et que ce sont les documents eux-mêmes qui suggèrent ces réserves. Dans un sujet comme le nôtre, rien n'est plus séduisant que l'hypothèse, mais rien n'est plus décevant. L'historien fera bien de ne pas oublier le mot si juste d'Ernest Renan. Dans ces sortes de matières, il faut semer les marges de points d'interrogation, et le texte d'expressions qui marquent le doute.

Bornons-nous à essayer de retracer, à l'aide de la documentation que nous possédons, sans tenter de la dépasser, l'évolution du gnosticisme pendant les deux siècles de son histoire connue.

Fort heureusement, il est une école gnostique dont nous pouvons, documents en mains, suivre l'histoire pendant près d'un siècle. C'est celle de Valentin. L'histoire de cette école nous donnera sur celle du gnosticisme en général plus de clartés que les plus brillantes hypothèses. Valentin, on l'a vu, a été un créateur. Il a conçu un système original et profond, dont il a sans doute emprunté maint élément à d'autres, mais dont l'harmonieux ensemble n'appartient qu'à lui. La preuve de la fécondité de sa pensée, c'est qu'elle a produit les idées et les symboles dont plusieurs générations de disciples se sont nourries. A Valentin succèdent des disciples, comme Ptolémée, Héracléon. Ce furent, on l'a vu aussi, des hommes de grand savoir et de talent distingué. Ils ne semblent pas avoir modifié l'économie générale du système de leur maître, ils ont respecté l'édifice qu'il avait élevé. Moins poètes que lui, ils paraissent avoir surtout retenu ses idées, sans cependant laisser tomber ses symboles. Ils ont réduit sa philosophie religieuse en doctrines précises,

et l'ont munie d'une forte armature exégétique et scripturaire. Leur œuvre a consisté à organiser et à consolider le système que leur maître avait tiré de son génie. Tel ou tel en a peut-être donné une traduction en termes pythagoriciens. Avec la troisième génération, peut-être même un peu avant, une idée nouvelle s'introduit dans le valentinisme. C'est l'idée rituelle et sacramentelle. Les *Extraits* de Théodote, comme la doctrine de Marcus, en sont déjà imprégnés. Le baptême, l'eucharistie, les onctions et les exorcismes acquièrent une importance que Valentin et ses premiers disciples ne paraissent pas avoir accordée à ces rites. L'idée que le geste rituel procure par lui-même le salut se répand dans l'école de Valentin. En même temps — l'exemple de Marcus en est la preuve — on fait jouer aux visions et aux révélations un rôle toujours plus important. Il est évident que le valentinisme se transforme ; il s'oriente dans une nouvelle direction. Simultanément, avec les nouveaux docteurs qui prennent des allures de mystagogues, ou plus probablement un peu plus tard, apparaissent des didascales valentiniens fort inférieurs à leurs prédécesseurs. Ils n'ont plus l'intelligence du symbolisme philosophique du maître ; ils ne comprennent même plus ses idées ; ils ne possèdent plus la science exégétique éprouvée d'un Héracléon ou d'un Ptolémée. Pour des raisons le plus souvent puériles, ils introduisent dans le système primitif de Valentin de sérieuses modifications qui ne font que l'altérer. Ils dédoublent des mythes comme celui de Sophia et d'Horos ; ils dénaturent l'explication valentinienne de l'origine du Cosmos ; partout ils retouchent l'édifice, si bien qu'il perd son harmonie première. C'est en grande partie par eux qu'Irénée a appris à connaître l'enseignement de Ptolémée et le système de Valentin. Partout dans sa notice, leur trace néfaste se fait sentir.

Dès le commencement du IIIe siècle, on voit l'influence du valentinisme s'étendre à d'autres systèmes et à d'autres écoles. Il a visiblement déteint sur les gnostiques des *Philosophumena* comme sur ceux des documents coptes. Il est pro-

bable que, si nous possédions toute la littérature gnostique du IIIe siècle, nous y retrouverions partout, ou les idées essentielles, ou les principaux symboles de Valentin. En même temps que sa spéculation faisait ainsi tache d'huile, elle subissait à son tour le contre-coup des autres systèmes. Les valentiniens de cette époque, moins scrupuleux que leurs devanciers, introduisent dans le système des éléments qu'ils empruntent par exemple à la doctrine qui exaltait la Mère. De cette tendance syncrétiste, Épiphane nous a conservé un exemple intéressant. Au début de sa notice sur Valentin, il donne une double liste des noms des trente aeons ; les uns sont grecs, les autres, qui sont leurs équivalents, sont de forme hébraïque et exotique. On se souvient que M. Dibelius pense avoir démontré que la partie de la notice d'Épiphane qui contient ces listes provient d'un document écrit (1). Cette thèse nous paraît juste. Ce document quel qu'il soit ne peut être très ancien. Nous ne trouvons rien de pareil dans les notices d'Hippolyte et d'Irénée. Il daterait d'une époque où l'habitude d'adopter des noms bizarres, notamment de forme hébraïque, s'introduisait chez les valentiniens, comme dans les autres sectes. C'est au début du IIIe siècle que cette mode commence à se généraliser. Dans les documents de langue copte, elle a produit cette espèce de végétation luxuriante de noms que l'on connaît. A partir du moment où le valentinisme devient ainsi syncrétiste, il perd de plus en plus sa physionomie propre, et finalement disparaît. On dirait d'un fleuve dont on suit quelque temps la trace, finalement ses eaux se mêlent à celles de l'Océan et s'y perdent.

Le valentinisme est la seule école dont on puisse suivre l'histoire pendant une aussi longue durée. Celle de Marcion et de son école ne dépasse pas la deuxième génération. Après Apelle, il est vrai, le marcionisme s'est encore développé,

(1) Voir ses études déjà citées par nous, dans la *Zeitsch. f. N. T. Wiss. Theologie*. 1908.

Au temps d'Épiphane, les églises marcionites avaient envahi l'Égypte, la Palestine, la Syrie, l'Arabie, Chypre, Rome et l'Italie. Il y en avait jusqu'en Perse. Mais nous connaissons mal ce marcionisme. Connaissons-nous au juste la destinée de l'école de Basilide et de son fils, et savons-nous ce qu'est devenue leur doctrine? Ce qui est certain, c'est qu'Hippolyte, dans les *Philosophumena*, attribue à Basilide un système qui n'a jamais été le sien, et qu'Irénée met sur son compte une morale qui est le contraire de celle qu'il a enseignée et pratiquée. Il est d'autres systèmes gnostiques que nous n'apprenons à connaître que longtemps après qu'ils ont commencé d'exister. Ils n'entrent dans l'histoire que lorsqu'ils sont en quelque sorte adultes. C'est le cas de la plupart des systèmes inédits que nous révèlent les *Philosophumena*. On ne sait rien de leur origine et de leur premier développement, pas plus que l'on ne sait ce que sont devenues dans la suite les sectes que ce livre appelle du nom de Naassènes, de Pérates, de Séthiens, de Docètes. Tout ce qui précède, comme tout ce qui suit le moment où elles surgissent en pleine lumière, est matière à conjectures. Des gnostiques qui nous ont laissé les documents de langue copte, on peut suivre l'histoire pendant quelque temps. On devine sans trop de peine, d'après ces documents, comment s'est faite la transformation qui d'une école en a fait une confrérie cultuelle. Rien de plus. Ce moment lumineux est précédé et suivi de ténèbres profondes. Il est permis, cependant, de supposer que l'histoire du développement de ces écoles ou de ces sectes n'a pas été très différente de celle des valentiniens. Les conclusions de l'étude critique que nous avons faite sont entièrement favorables à cette supposition. C'est une hypothèse vraisemblable, sinon ingénieuse et inattendue.

Les grands mouvements d'idées sont généralement précédés d'une période obscure où, à l'insu de tous, ils se préparent. L'esprit nouveau est en gestation. Il se manifeste par des symptômes que l'on ne comprendra que plus tard, à la lumière des événements. L'âme des temps imminents

semble s'essayer d'abord en des ébauches qui avortent. Puis tout à coup, c'est l'explosion. C'est ainsi que s'est annoncé le christianisme lui-même, et que s'est élaborée dans l'ombre la Réformation, et plus tard la Révolution. Avant qu'éclatât le gnosticisme au IIe siècle, il a eu une longue période d'incubation. On aperçoit ici et là en quelque sorte des velléités de gnosticisme. A Colosses, dès le Ier siècle, apparaissent des tendances gnosticisantes. Il y en a eu certainement d'autres encore en Asie-Mineure. La Samarie, la Syrie semblent avoir été la berceau d'une sorte de gnosticisme prématuré ou de quelque chose de pareil. Dans l'état actuel de notre documentation, il serait vraiment téméraire d'essayer de caractériser cette première période de l'histoire du gnosticisme. Tout ce que l'on peut en dire, c'est que c'est la fermentation qui précède l'explosion. Toute précision ne peut s'obtenir qu'à l'aide d'hypothèses invérifiables.

C'est vers l'an 120 qu'éclate l'esprit qui couvait depuis quelque temps. On voit alors et dans les années suivantes surgir sur différents points, simultanément ou en rapide succession, les trois ou quatre fondateurs du gnosticisme. Ce sont Basilide, Valentin, Marcion, puis un peu plus tard, semble-t-il, l'inventeur anonyme du système qui faisait de la Mère la figure centrale, et vers le même temps, sans doute dans les vingt dernières années du IIe siècle, le remarquable didascale dont le Naassène, le Pérate, le Séthien des *Philosophumena* ont été les disciples. Ce sont là les créateurs originaux. Sans doute ils accusent les mêmes tendances, ils ont la même culture et le même fond d'idées essentielles, ils sont portés par le même flot, mais chacun a son caractère propre, son génie particulier et sa spéculation personnelle. Il est impossible de les confondre. Ils pensent, enseignent, fondent des écoles en toute indépendance. Ils ne doivent rien les uns aux autres. Ils sont enfin sincèrement chrétiens, et n'ont pas conscience de faire une œuvre qui les mettra un jour en opposition avec l'Église.

Aux créateurs ont succédé des hommes qui méritent le

titre d'organisateurs. Isidore reprend le système de son père, il l'amende sur plus d'un point, il apporte certains tempéraments à sa pensée, il constitue la doctrine de l'école sans altérer le système primitif. C'est précisément, nous l'avons vu, ce que font Ptolémée, Héracléon, pour le valentinisme. Sûrement, ils n'ont pas été les seuls. Toute la seconde génération des disciples de Valentin paraît avoir eu le même caractère. Affermir la doctrine du maître, en bien disposer les parties, la formuler en termes précis, l'étayer sur une exégèse étendue et approfondie, bref donner à sa spéculation une forme plus philosophique et plus savante, telle semble avoir été l'ambition des premiers disciples de Valentin. Marcion a compté moins de disciples distingués que Valentin. Il a eu cependant Apelle, et celui-ci a joué dans l'école de son maître un rôle tout analogue à celui de Ptolémée et d'Héracléon. Sans complaisances pour l'Église, uniquement par raison et par sagesse, il a dépouillé la doctrine de son maître de certaines aspérités, et l'a rendue ainsi et plus forte et plus viable.

Pendant cette longue période qui embrasse deux générations, les grandes sectes gnostiques sont des écoles. Elles rappellent les écoles contemporaines de philosophes. On y entrait pour acquérir une certaine philosophie religieuse ou gnose, et pour cultiver un certain ascétisme. On constituait ainsi une sorte d'aristocratie au sein du christianisme. Comme les philosophes, on se distinguait et on se séparait de la multitude. On se considérait comme d'espèce supérieure. On s'appelait les « spirituels », οἱ πνευματικοί. On croyait avoir de naissance une étincelle divine que n'ont pas reçue les autres hommes. Posséder la gnose et vivre en sage chrétien, voilà le but. C'est être gnostique. La connaissance devient ainsi la condition essentielle du salut. Ce n'était pas la connaissance purement doctrinale et aride, telle que devaient la faire les orthodoxies de l'avenir. L'ascétisme en était inséparable. C'était le βίος γνωστικός plutôt que la pure γνῶσις. Il n'en reste pas moins que le salut de l'individu était foncièrement affaire d'intelligence. Dans ces conditions, le

gnosticisme du IIe siècle, n'a guère pu être populaire ; il a dû se recruter principalement parmi les gens cultivés. C'est sans doute à lui qu'allait la jeunesse instruite parmi les chrétiens, jusqu'à ce que Clément et Origène l'eussent ramenée à l'Église.

Vers la fin du IIe siècle, on s'aperçoit à divers symptômes qu'une transformation se prépare au sein du gnosticisme. La crise que les documents nous permettent de constater dans l'école de Valentin vers ce temps-là a été générale. Il en est sorti un gnosticisme très différent de celui des deux ou trois premières générations. Par bonheur, les documents qui nous restent, non seulement attestent le fait même de la révolution, car c'en est une qui s'accomplit au sein du gnosticisme, mais ils nous en font connaître les caractères essentiels.

Le premier, c'est la dissolution et le mélange des systèmes. Nous avons déjà fait remarquer qu'à partir de la fin du IIe siècle, il devient très difficile de savoir quelle est l'origine et la provenance des systèmes. Prenez ceux que nous révèlent les *Philosophumena* ou ceux des documents coptes. On peut facilement se méprendre sur leur filiation ; on peut les rattacher à des écoles gnostiques plus anciennes dont elles ne dérivent en aucune façon. On en arrive ainsi, comme le font couramment encore les historiens du gnosticisme, à rapprocher des systèmes et des sectes qui jurent d'être ainsi réunis, et dont l'association forcée et artificielle forme une sorte de monstre qui n'a jamais existé. Les Ophites en sont un illustre exemple. Quelle est la raison de ces méprises? D'où vient la difficulté qui en est cause ? Tout simplement de ce qu'à partir du IIIe siècle et même un peu avant, les frontières des différents systèmes s'abaissent; le syncrétisme les envahit; les doctrines comme les livres s'échangent. Puis quand la critique analyse ces systèmes, elle y discerne naturellement des éléments dont elle connaît la provenance, et elle conclut que le système où ils se trouvent provient lui aussi de la même source. Reconnaissons qu'à partir de la fin du IIe siècle, les systèmes perdent leur physionomie par-

ticulière, et de plus en plus se mélangent. Nous comprendrons alors combien les affirmations tranchantes en ce qui concerne leur origine sont peu de mise.

Le fait que nous rappelons, car nous l'avons déjà relevé, ressemble à s'y méprendre à une décomposition du gnosticisme. A un certain point de vue, c'est en effet une décomposition. Le gnosticisme des maîtres, celui qu'on pourrait appeler le gnosticisme classique, se meurt; nous ne le reverrons plus. Mais la décomposition qui le frappe de mort, a été, à un autre point de vue, singulièrement féconde. Il en est né un nouveau gnosticisme qui, s'il est inférieur au premier, a été peut-être plus redoutable et pour l'Église et pour la philosophie du IIIe siècle. Il l'a été en raison même de son caractère particulier.

Dans le gnosticisme du IIIe siècle, que devient la gnose? C'est bien ici que l'on peut prononcer le mot de dissolution et même de décomposition. Dans le gnosticisme classique, la notion de la gnose est précise. On sait quel est l'objet de celle à laquelle Valentin, Marcion ou Ptolémée prétendaient. Cette gnose, une pensée supérieure l'a conçue, et elle fait aussi grande figure que celle de Plotin, tout comme l'exégèse d'Héracléon peut rivaliser avec celle d'Origène. Mais que dire de la gnose par exemple des auteurs des documents coptes? Nous l'avons vu, elle est aussi puérile et absurde que possible. Les gnostiques de ce temps-là ont complètement perdu l'idée même comme l'intelligence de la gnose des anciens maîtres. La leur n'a rien à voir ni avec la pensée, ni avec la raison. La conséquence, c'est qu'elle devient la proie de toutes les aberrations. C'est ainsi que la fantaisie la plus effrénée bouleverse le monde invisible évoqué par les maîtres, y introduit sans rime ni raison des entités innombrables. Nous avons signalé le procédé; inutile d'y revenir. En même temps, la gnose devient d'autant plus mystérieuse qu'elle est plus absurde. On la présente comme une révélation. Marcus prétend que l'ogdoade lui a communiqué des vérités nouvelles. On fait vaticiner Jésus ressuscité. Un

exemple des plus instructifs nous est donné par le marcionite Apelle. Il a commencé par être intellectualiste et dialecticien. La gnose était alors chose essentiellement rationnelle à ses yeux. Vers la fin de sa vie, il semble que l'aspiration mystique se soit réveillée chez lui. Il s'est mis à rêver d'une gnose plus mystérieuse. C'est alors qu'il subit l'influence de Philomèle. Il prit si bien au sérieux les révélations de cette inspirée, qu'il les publia. L'exemple d'Apelle montre que la conception toute rationnelle de la gnose ne satisfaisait plus les esprits ; on la voulait plus occulte et plus mystique ; il fallait qu'elle vînt directement d'en haut. C'est sous l'influence de ce sentiment que s'est désagrégée la notion même de la gnose.

Si au point de vue philosophique et intellectuel, le gnosticisme fléchit, il est incontestable qu'il se renouvelle par un autre côté. Ce qui l'a reconstitué, c'est l'idée sacramentelle. Nous l'avons vue poindre vers la fin du IIe siècle dans le valentinisme lui-même. Dans les documents coptes, c'est l'idée capitale. Ce qui fait l'originalité de ces écrits, ce n'est pas, comme on le croit encore, la conception extravagante du monde suprasensible ; c'est l'idée que le rite, les formules liturgiques, les emblèmes magiques ont une efficace souveraine. L'analyse de ces écrits nous a montré que leurs auteurs sont beaucoup moins préoccupés de gnose que de rédemption. La grande affaire, c'est de savoir qui sera sauvé et comment on le sera. S'ils écrivent, c'est parce qu'ils croient qu'ils ont sur ce sujet des lumières jadis communiquées par Jésus lui-même, et qu'ils possèdent des recettes infaillibles de salut.

Il y a tout lieu de croire que l'idée sacramentelle a prédominé au sein du gnosticisme à partir du IIIe siècle. C'est devenu le signe caractéristique des sectes hérétiques. Souvenons-nous que les écrits coptes ont été traduits du grec. Ils ont donc été composés d'abord dans cette langue. On en a enseigné, professé la doctrine ailleurs. On a, sans doute, en les traduisant en dialecte sahidique, voulu propager les nou-

velles idées, et faire connaître les nouveaux rites ou mystères jusque parmi les membres de la secte qui ignoraient le grec. Voilà un fait qui suppose déjà une large diffusion probablement en Égypte, de la doctrine spéciale de ces écrits. Mais en ce temps, les livres circulaient de secte en secte. Ceux-ci, écrits en grec, contenant en outre de prétendues révélations de Jésus, ont probablement été fort répandus. Remarquons en effet que, dans toutes les sectes plus récentes que nous signale Épiphane, comme dans toutes celles qu'il a encore personnellement connues, le rite a une importance capitale. Dans la secte des Ophites, l'eucharistie, célébrée selon un certain cérémonial, est, d'après les renseignements de cet auteur, la chose principale. D'ailleurs, l'idée de l'importance et de la vertu du rite est dans l'air dès le commencement du IIIe siècle. Tertullien lui-même ne s'en est-il pas emparé ? La conception du baptême qu'il expose dans son *De baptismo* implique nettement l'idée sacramentelle.

Nous nous sommes abstenu de rechercher l'origine des doctrines et des usages gnostiques. Dans le cas présent, il est permis de déroger à cette règle, puisque l'origine de l'idée sacramentelle n'a rien de mystérieux. MM. Anrich et Wobbermin ont démontré que les gnostiques ont emprunté aux mystères grecs quelques-uns de leurs termes les plus caractéristiques, tels que λοῦτρον, σφράγις, τύπος, σωτήρ, etc. (1). L'idée qu'un rite peut procurer l'expiation des péchés, effacer la souillure, et concilier à l'initié les bonnes grâces d'une divinité, dérive en première ligne de ces mystères qui renaissent au IIe siècle, et de ces religions qui, sous les noms d'Isis, de la grande Mère, de Mithra, ont été si populaires à la même époque. D'ailleurs, l'idée ritualiste, comme la magie et l'astrologie, est bien dans le goût de ce temps. On en trouve des adeptes chez les philosophes

(1) G. Anrich, *das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, 1894 ; G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, 1896.

et les écrivains, tels que Plutarque et Apulée, aussi bien que dans les couches plus populaires. Le jour n'est pas éloigné où le christianisme lui-même adoptera l'idée ritualiste, et en fera le principe et le nerf de ses sacrements.

Un autre trait qui caractérise certain gnosticisme au IIIe siècle, ce sont ces pratiques licencieuses qu'Épiphane relève avec une implacable âpreté. Les premiers carpocratiens ont érigé le libertinage en doctrine. Opinion toute théorique qu'ils n'ont probablement pas appliquée. D'autres se sont chargés de le faire. Les Nicolaïtes et les Gnostiques d'Épiphane paraissent s'être livrés aux pires excès. Pour justifier les mœurs impures que l'on pratiquait, les uns soutenaient que le vrai gnostique doit tout éprouver; c'est ainsi qu'il se montre supérieur à la tentation. D'autres, adoptant la doctrine de Marcion, sous prétexte que le créateur est l'ennemi, et que l'on doit détruire son œuvre, prenaient le contre-pied de la nature.

M. Bousset veut voir dans ces mœurs une simple conséquence du dualisme. La doctrine des deux principes contraires impliquerait nécessairement ou l'ascétisme ou le libertinage, Ce sont deux façons opposées de combattre le principe mauvais. Nous estimons qu'il fait trop d'honneur à des gens qui sont de simples dépravés. La corruption morale, bien loin en général de provenir des idées et des théories, donne plutôt naissance à celles-ci. Elle cherche à se justifier par de spécieuses théories. Sur ce point, M. Bousset aurait mieux fait d'en croire Épiphane, auquel il accorde si souvent une confiance qu'il ne mérite pas. L'adversaire du gnosticisme met tout simplement les théories que professaient les sectes obscènes sur le compte de leurs passions et de leurs vices. Ces gens venaient sans doute des bas-fonds du paganisme, et trouvaient dans le gnosticisme chrétien les prétextes et les justifications dont ils avaient besoin.

Ils paraissent s'être beaucoup répandus au IIIe et au IVe siècle. Épiphane n'aurait pas osé accabler la presque totalité des écoles et des sectes gnostiques sous l'accusation

d'immoralité, si les adeptes gnostiques de ces mœurs immondes n'avaient pas été fort nombreux. On constate en effet que non seulement les sectes qui avaient donné le premier exemple de ces pratiques ont prospéré, et existaient encore au temps d'Épiphane, mais qu'elles ont fait école. Elles ont introduit leurs principes dans d'autres sectes, et même chez les plus anciennes et les plus respectables. Les auteurs de la *Pistis Sophia* et des livres de *Jéû* les dénoncent avec la dernière énergie. Ils s'indignent de ce que certains frères soient tombés si bas. M. C. Schmidt suppose même que la secte dont faisaient partie les gnostiques coptes se partageait en deux fractions ; l'une pratiquait l'ascétisme, l'autre s'adonnait au libertinage. Ces gens composaient même des écrits pour justifier leurs rites dégoûtants. Nos gnostiques de langue copte possédaient les « Petites interrogations de Marie ». C'est peut-être pour faire pièce à ce pieux écrit, que les partisans des rites obscènes composèrent et répandirent les « Grandes interrogations de Marie ». Au temps de Clément d'Alexandrie, le mal envahissait déjà une école aussi respectable que celle de Basilide. L'auteur des *Stromates* déclare expressément que les adeptes de cette école se montraient infidèles aux principes de leur maître qui prêchait l'ascétisme (1). Il n'est plus possible de savoir dans quelle mesure le gnosticisme dans son ensemble a subi la contagion de l'obscénité rituelle. Les succès d'un Marcus prouvent que ceux qui savaient exploiter la crédulité et la mysticité souvent morbide des âmes faibles ont dû faire un mal considérable. Épiphane raconte qu'au temps de sa jeunesse, on découvrit qu'il y avait dans l'église d'Alexandrie plus de quatre-vingts personnes, qui s'adonnaient en secret aux pratiques inavouables que des sectaires gnostiques leur avaient inculquées (2). Quoi qu'il en soit, nombreux sûrement ont été les gnostiques qui, comme les auteurs des documents

(1) III, *Strom.*, I, 3.
(2) *Haer.*, XXVI, 17.

coptes, répudiaient avec indignation ces mœurs. Les gnostiques que Plotin a rencontrés à Rome vers 250 sont au-dessus de tout reproche.

Mais ce qui distingue par dessus tout le gnosticisme du IIIe siècle, nous l'avons vu, c'est que les associations qui le composent, d'écoles qu'elles étaient deviennent des confréries religieuses. Au temps des maîtres et de leurs premiers disciples, elles ressemblaient de toutes les manières aux écoles de philosophes. Comme dans celles-ci on y cultivait une gnose, et on y pratiquait un certain genre de vie. Les deux termes de ἐπιστήμη et de βίος résumaient l'idéal du gnostique, comme ils caractérisaient celui du philosophe. Au IIIe siècle, les sectes gnostiques devaient ressembler de plus en plus à ces innombrables associations religieuses qui se formaient au nom des divinités les plus hétéroclites, et dont le but exclusif était l'accomplissement de quelque rite expiatoire.

C'est ce qui explique l'incontestable popularité du gnosticisme à cette époque. Auparavant, les écoles gnostiques n'étaient accessibles qu'à un petit nombre de gens cultivés. Maintenant que l'initiation à des rites ou à des mystères est devenue la grande affaire, tout le monde peut y entrer. Le vulgaire, alors si épris de religiosité ou si superstitieux, trouvait dans les conventicules gnostiques tout ce que pouvaient donner les mystères et les associations religieuses païennes, et en outre je ne sais quelle vertu de christianisme que rehaussait la séduction des cérémonies. Si ce gnosticisme n'était pas devenu singulièrement redoutable, si notamment il n'avait pas fait de très sérieux ravages parmi les simples fidèles, Origène aurait-il cru nécessaire, dans ses homélies, de mettre constamment son public en garde contre les diverses hérésies ? Dans celles qui nous ont été conservées en grec, notamment dans celles sur Jérémie, il ne se lasse pas de dénoncer Basilide, Valentin et Marcion. Il ne craint même pas d'y réfuter longuement leurs doctrines. C'est qu'il sait bien que les sectes qui se réclamaient de ces grands noms

étaient encore singulièrement dangereuses. Des faits enfin, comme ce qu'Épiphane nous rapporte du péril qu'il a couru, prouvent que la propagande clandestine du néognosticisme remportait encore de beaux succès même au IVe siècle.

CONCLUSION

Telles sont les grandes lignes de l'histoire du gnosticisme au IIe et au IIIe siècle. Les documents que nous possédons suffisent pour marquer la courbe générale de l'évolution qu'a suivie ce grand mouvement d'idées. N'en demandons pas davantage. Dans l'état présent de notre documentation, il serait téméraire de vouloir préciser les détails de cette histoire. On ne pourrait le tenter qu'à l'aide d'une série d'hypothèses plus ou moins plausibles. Puis, on serait exposé à voir l'édifice laborieusement construit s'écrouler tout à coup. La découverte d'un document suffirait pour modifier profondément les conjectures les plus brillantes.

D'ailleurs, ce que nos documents, dûment consultés, nous apprennent de cette histoire suffit pour nous en donner une idée claire. On voit le gnosticisme peu à peu se dégager des documents. On en discerne les caractères essentiels. On en aperçoit les causes générales, la marche d'étape en étape, la croissance, la maturité, la décadence. C'est une phase de l'histoire des idées que l'on peut désormais classer à sa place dans le passé.

Il n'y aurait pas grand intérêt à en poursuivre l'histoire au delà du IIIe siècle. La plupart des sectes gnostiques ont continué d'exister. Aucune nouvelle transformation vraiment profonde ne s'est produite dans leur sein. Un jour le manichéisme est venu ; il s'est assimilé les principaux éléments du gnosticisme expirant ; il les a ensuite transmis avec ses

propres doctrines au Moyen Age. Le gnosticisme n'est réellement mort qu'avec l'extermination des Albigeois et de leur hérésie.

Il resterait maintenant à rechercher le rôle qu'a joué le gnosticisme notamment au IIIe siècle. Il a été plus important qu'on ne le suppose d'ordinaire.

On étudie en général ce IIIe siècle à un point de vue exclusif. Ce qui intéresse l'historien dans cette période, c'est tout spécialement la lutte du christianisme et de l'Empire. C'est le siècle des plus formidables persécutions. Quoi de plus dramatique, que de voir Dioclétien aux prises avec la religion du Christ, et celle-ci sortant victorieuse du combat! D'autres voient surtout dans ce IIIe siècle le suprême épanouissement de la philosophie grecque. C'est le siècle de Plotin et du néoplatonisme. Pour d'autres enfin, c'est l'époque capitale où le christianisme se constitue définitivement. C'est le temps de Saint Cyprien et de l'organisation ecclésiastique ; c'est encore le temps d'Origène et de l'avènement d'une grande théologie chrétienne. Le IIIe siècle a été tout cela et autre chose encore. Moins fécond, moins créateur peut-être que les deux siècles précédents, il a été une époque de luttes fort âpres d'où devait sortir l'avenir, et quel avenir!

On discerne dans ce siècle quatre grands facteurs qui rivalisent d'efforts pour s'emparer de l'hégémonie des esprits. Ce sont d'abord ces religions venues de l'Orient, dont M. Jean Réville a été l'un des premiers à signaler l'importance au temps des Sévères. Mysticisme, besoins de purification et d'expiation, rêves de rédemption et d'union avec le principe divin, magisme, astrologie et superstitions diverses, ascétisme et libertinage rituel, tout s'y trouve. Personne ne conteste et n'ignore l'influence et la diffusion qu'ont eues ces religions, ces mystères, ces confréries cultuelles.

La philosophie renouvelée par le génie de Plotin n'a guère eu moins d'influence. Celle-ci sans doute s'est d'abord exercée sur la jeunesse cultivée. Mais plus tard, avec Porphyre, avec Jamblique, le néoplatonisme se fait plus reli-

gieux et plus populaire. Il devient la plus grande force intellectuelle et morale du siècle. Il faudra que le christianisme, même triomphant, compte avec lui. Au Moyen-Age, le néoplatonisme, autant que l'aristotélisme, dominera la théologie chrétienne.

Qu'avons-nous parmi les chrétiens? D'abord le gnosticisme qui en est issu, mais qui en est maintenant partout séparé. C'est une sorte de mysticisme populaire à couleur chrétienne. Ses rites luxuriants et émouvants séduisent les âmes et soutirent à l'Église, et probablement au paganisme, soit populaire, soit philosophique, leurs forces vives. Il a exercé une sorte d'action souterraine sûrement fort étendue.

Il y a enfin le christianisme. L'Église s'est prodigieusement accrue et développée au IIIe siècle. Elle achève son organisation à cette époque, et les cadres en sont si puissants qu'ils résistent à la fois aux assauts des persécuteurs, et à la poussée des apostats si nombreux dans les dernières persécutions. Elle possède en même temps, dans la personne d'Origène, un docteur capable de se mesurer avec les meilleurs esprits du temps, et dans son enseignement une doctrine qui pouvait rivaliser avec la critique de Celse, la métaphysique de Valentin, et l'exégèse biblique de Marcion.

Paganisme populaire, philosophie grecque, gnosticisme et christianisme sont encore au IIIe siècle sensiblement de force égale. Ce sont les puissances spirituelles qui dominent le temps. Il est certain qu'elles ont été en conflit les unes avec les autres. Nous ne connaissons encore qu'en partie cette bataille d'idées et d'influences. Nous voyons à peu près les luttes qu'a soutenues le christianisme. M. Carl Schmidt nous a révélé celles que le néoplatonisme a menées contre le gnosticisme (1). Mais il reste encore beaucoup à élucider dans ce domaine. Une étude approfondie et complète des rapports qui ont existé entre ces grandes forces morales et

(1) C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus u. kirchlichen Christenum*, 1901.

intellectuelles révélerait un troisième siècle très différent de celui qu'on se représente. Il apparaîtrait comme un temps d'ardente mêlée ; on y verrait se préparer l'avenir dont Constantin n'a été que l'habile bénéficiaire. Cette histoire n'a pas encore été écrite. Nous aimons à croire que notre étude toute documentaire du gnosticisme apportera quelques-uns des matériaux les plus importants dont aura besoin le futur historien du III^e^ siècle.

APPENDICE I

LES GNOSTIQUES DE PLOTIN

Dans sa vie de Plotin, Porphyre nous donne certains détails très précis sur les gnostiques que combat son maître dans le IX^e^ traité de la deuxième Ennéade. M. Carl Schmidt est le premier qui ait mis en pleine lumière l'importance historique de ces textes de Porphyre. Son étude, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum* (Leipzig. 1901), non seulement précise notre connaissance du fondateur du néoplatonisme, mais jette de vives clartés sur les rapports du christianisme et de la philosophie au III^e^ siècle.

M. Schmidt tire de ses recherches une conclusion qui est une thèse. D'après lui, les gnostiques que Plotin a connus et combattus constituaient une secte qui existait à Rome vers le milieu du III^e^ siècle. Elle faisait partie de ce vaste groupe que l'on appelait autrefois Ophites, et que M. S. et d'autres préfèrent dénommer « Gnostiques » dans un sens particulier. Il s'appuie sur une série de détails, titres de livres, autorités invoquées par ces gnostiques de Rome, etc., dont le lien lui paraît certain. Les « Gnostiques » auxquels d'après lui appartiennent ceux des documents coptes, ont leurs origines en Syrie, se sont multipliés en Égypte, et finalement ont essaimé à Rome. Les « Gnostiques » de Plotin sont une branche de ceux-ci.

Nous estimons que l'étude de M. S. aurait tout à gagner, si on la débarrassait de cette thèse.

Faut-il rappeler ce que nous pensons avoir démontré ? C'est que les « Gnostiques », tels qu'on les conçoit, n'ont pas plus de

réalité que les Ophites d'autrefois. Il faut de toute nécessité décomposer ce groupe artificiel en plusieurs sectes, si l'on veut être fidèle aux données documentaires que nous possédons. Auquel des groupes connus peut-on rattacher les gnostiques de Plotin ? Est-ce aux gnostiques licencieux ? Aux gnostiques antibibliques ? Aux Adeptes de la Mère ? Aux Ophites ?

Nous demanderons ensuite s'il est bien prudent de conclure, comme le fait M. Schmidt, de la présence de certains écrits, apocalypses et autres, dans la secte qu'il suppose, ou de certains noms d'autorités invoquées par elle, ou même de certaines idées qu'elle aurait professées, à la parenté de cette secte avec d'autres sectes d'Égypte ou de Syrie ? Est-il sage d'établir une filiation des écoles ou des sectes sur de pareils indices ? N'avons-nous pas maintes fois constaté — M. S. lui-même l'a remarqué — qu'il se faisait entre les sectes un échange très actif d'idées et de livres ? Rien de plus éclectique et syncrétiste que le gnosticisme du IIIe siècle. Ce qui nous paraît enfin tout à fait inadmissible, c'est de soutenir, comme le fait M. S., (p. 52-57) qu'il y avait une étroite parenté entre les gnostiques de Plotin d'une part, Prodicus et son école d'autre part. Les premiers sont des ascètes. M. S. dit fort bien que Plotin n'aurait jamais toléré dans son école des gens qui auraient érigé le libertinage en principe. Or ces gnostiques, dit Porphyre, ont été de ses amis. Les sectateurs de Prodicus professaient une morale que Clément d'Alexandrie a flétrie.

M. S. lui-même reconnaît qu'il est bien difficile de préciser, d'après le traité de Plotin, les doctrines particulières de ces gnostiques. Leur adversaire reproduit leurs opinions dans les termes de sa propre philosophie. Il déclare qu'il néglige les détails de leur doctrine. Il en dégage les deux ou trois principes philosophiques qui en constituent le fond, et les soumet à une vigoureuse critique. Dans ces conditions, comment pourrait-on savoir quel a été le type particulier de leur gnosticisme et, par conséquent, à quelle école ils appartiennent, ou de quelle secte ils dérivent ? D'après tout ce qu'en dit Plotin, on ne peut prendre qu'une idée toute générale de ces gnostiques. Le seul point bien clair nous paraît être celui-ci : ces gnostiques se distinguent très sensible-

ment des gnostiques vulgaires du IIIe siècle. Ceux-ci, nous l'avons vu, forment des confréries religieuses et rituelles, toutes pareilles aux mystères hellénistes de l'époque. Ces sectes ne sont plus des écoles, et leurs chefs ne sont plus des théologiens, mais des mystagogues et des hiérophantes. Les gnostiques de Rome, eux, sont des théologiens. Telle est l'impression que Plotin lui-même nous donne de ces gens. Cette impression nous semble confirmée par une double considération. D'abord des gnostiques du type de ceux des *Philosophumena* ou des documents coptes auraient-ils eu l'idée de fréquenter l'école de Plotin ? En quoi un philosophe comme lui les aurait-il intéressés? C'est dans un tout autre milieu que celui des écoles que s'exerçait la propagande des gnostiques du IIIe siècle. D'autre part, imagine-t-on Plotin lisant les élucubrations des livres de *Jéû* ou de la *Pistis Sophia*, et d'autres écrits semblables ? Quelle aurait été sa stupéfaction ! Eh quoi, voilà un homme qui trouve que les simples hypostases dont ces gnostiques peuplaient le monde transcendant étaient illogiques et absurdes, et qui voyait dans l'idée d'une chute de ψυχή, c'est-à-dire de Sophia, une monstrueuse hérésie philosophique, et cet homme aurait consenti à discuter avec des gnostiques ignorants, absolument dépourvus de tout esprit philosophique, comme ceux dont on veut faire les frères spirituels des gnostiques de Rome ! Est-ce vraisemblable ?

Nous concluons que si Plotin a pris autant au sérieux ses amis gnostiques, s'il a redressé leurs idées dans un traité spécial, si, pendant dix ans, il n'a cessé de se préoccuper de leurs doctrines, c'est que ces gens lui paraissaient dignes de son attention. C'étaient des théologiens gnostiques. Sans doute, au IIIe siècle, la masse des gnostiques ne sont plus des théologiens, le gnosticisme est une religion, non plus une philosophie religieuse. Mais pourquoi n'y aurait-il pas eu, même en 260, quelques théologiens gnostiques, derniers survivants d'un temps qui n'était plus ? Ceux-ci n'ont pas été tout à fait médiocres ; ils ont tout au moins le mérite d'avoir obligé le grand néoplatonicien à s'expliquer sur le fond même de la conception gnostique.

APPENDICE II

LE GNOSTICISME DANS LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

La littérature gnostique du IIe et du IIIe siècle a été fort riche. La liste des écrits dont les titres seulement ont été conservés est considérable. Combien d'autres ont existé dont il ne reste plus de vestige ! Si l'on en juge d'après les titres qui subsistent, la variété du contenu des livres gnostiques n'a pas dû être inférieure à l'abondance de la production. Les quelques écrits et les fragments authentiques qui nous sont parvenus, évidemment ne représentent qu'une très faible partie de cette littérature.

Ces débris, que nous avons utilisés dans cet ouvrage, est-ce tout ce qui a surnagé à la destruction des livres gnostiques ? N'est-il pas à présumer qu'ici et là, dans la littérature chrétienne du temps, se trouvent d'autres fragments qui ont échappé au désastre ? On l'a pensé ; on a cherché. Les efforts qu'ont faits dans ce sens Liechtenhan, Geffcken, Preuschen, Dibelius n'ont pas été inutiles (1).

Pour que la recherche soit réellement fructueuse, il est une

(1) Voir Liechtenhan, *Die Offenbarung im Gnosticismus*, 1901 ; ses articles dans la *Zeitsch. f. N. T. Wissensch.*, 1902, 3e et 4e fascicule. Geffcken, *Sitzungsberichte* de l'Acad. roy. de Prusse, 1898, p. 698. Preuschen, *Zwei gnostische Hymnen*, 1904. Reitzenstein, *Zwei hellenistische Hymnen* dans *Archiv f. Relig. Wissensch.*, VIIIe volume. Dibelius, articles cités par nous. G. Hoffmann, *Zwei Hymnen der Thomasacten* dans *Ztsch. f. N. T. W.* 1903, p. 273-309.

règle que, d'après nous, il importe de ne pas oublier. Il se trouve dans les écrits chrétiens, notamment du IIIe siècle, passablement de passages qui ont une forte saveur gnostique. On y remarque des idées, des expressions incontestablement gnostiques, et on est tenté de conclure que le passage en question a été tiré de quelque écrit perdu, est donc un fragment dont il convient d'enrichir notre maigre collection. Il se pourrait, cependant, que nous n'eussions dans ce passage qu'une infiltration d'idées gnostiques, et non du document. Cela est même très probable. Il n'est pas vraisemblable que des auteurs chrétiens aient purement et simplement emprunté des hymnes ou des prières à leurs adversaires, tandis qu'ils ont pu fort bien, même à leur insu, s'inspirer de leurs sentiments et de leur langage. Avant de déclarer gnostique telle page, il faut y regarder de très près. Ainsi l'hymne de la μήτρα, qu'on lit dans les *Interrogations de Bartholomée*, et qui rappelle si nettement l'image dont l'auteur Séthien se sert pour désigner le Cosmos, semble bien être une production purement gnostique. Peut-on en dire autant de l'*hymne de la Perle* ? Preuschen et Köhler n'en doutent pas. Tout le monde n'est pas de leur avis.

Ce qui devient de plus en plus évident, c'est que toute la littérature chrétienne du IIIe siècle est imprégnée bien plus qu'on ne pense du levain gnostique. M. Liechtenhan, dans deux lumineux articles (*Zeitsch. f. N. T. W.*, 1902), a démontré que la littérature pseudépigraphe chrétienne de ce temps en est pleine. Qu'on prenne par exemple les *Actes de Thomas*. Nous estimons avec M. Harnack (*Chron.*, I, 546 et II, p. 176) qu'il n'y a pas dans cet écrit des fragments proprement gnostiques, mais on y trouve incontestablement l'expression de sentiments et d'idées gnostiques. La piété du gnosticisme du IIIe siècle a marqué de son empreinte mainte page des *Acta Thomae*. Dans toute la littérature pseudépigraphe chrétienne, on rencontre sur le crucifiement de Jésus, sur sa descente du monde supérieur, sur la rédemption conçue comme une délivrance du pouvoir des archontes, sur les recettes de salut, sur certaines entités du monde suprasensible, archanges, etc., des conceptions dont l'origine gnostique n'est pas douteuse.

Remarquons que le gnosticisme dont on perçoit l'influence dans cette littérature est celui du IIIe siècle. C'est le gnosticisme qui se distingue si profondément de celui des fondateurs. C'est celui dont les conceptions sont bien moins abstraites et théologiques, plus concrètes, mythiques et fantaisistes que celles du gnosticisme qui l'a précédé. C'est enfin celui qui fait essentiellement de Jésus le rédempteur, le dispensateur de recettes de salut, le liturge que nous connaissons par les documents coptes. C'est, en un mot, le gnosticisme populaire de l'époque. Voilà une constatation qui s'accorde avec les plus sûres données de l'histoire. Le gnosticisme ne commence à alarmer sérieusement l'Église que vers la fin du IIe siècle. On le combat alors. Dès le siècle suivant, il devient populaire ; il s'insinue partout; il s'est produit alors une diffusion de son esprit, de ses conceptions, de sa piété, de ses pratiques cultuelles, dont nous avons justement les traces dans les écrits chrétiens pseudépigraphes, comme dans les rites et les sacrements de l'Église.

Mais est-ce là toute la dette dont le christianisme est redevable au gnosticisme? Nous ne le pensons pas. Il se pourrait bien qu'Origène lui-même fût, plus qu'il ne croyait, tributaire des gnostiques qu'il a tant combattus. Assurément, ce n'est pas le gnosticisme populaire qui a déteint sur ses sentiments et sur sa pensée. Mais la subtile théologie des maîtres gnostiques, dogmaticiens et exégètes, n'a-t-elle donc eu aucune répercussion sur la pensée de l'homme qui les a si bien connus? Voyez sa cosmologie. D'après Origène, c'est à la chute des esprits rationnels dans le monde suprasensible que le Cosmos doit son apparition. L'existence du monde est liée au péché primordial. La nature corporelle n'existe que parce que les esprits se sont égarés. S'ils revenaient à la perfection, elle cesserait d'exister. Or cette idée que le Cosmos n'est qu'une conséquence d'une chute dans le monde suprasensible, n'est-elle pas celle même de Valentin? Sophia succombe, et des quatre passions qui aussitôt émanent d'elle sortiront les quatre éléments qui formeront le Cosmos. Voyez aussi la conception qu'Origène se fait de la fonction de son Fils de Dieu qui deviendra Jésus. Les théologiens gnostiques avaient introduit

dans la conception des fonctions de l'entité intermédiaire des distinctions essentielles. Fonction d'intermédiaire proprement dit, fonction d'organe créateur, fonction de rédempteur, et cette dernière réservée exclusivement au Christ et à Jésus, telle est la doctrine qu'on entrevoit chez les théologiens gnostiques du IIe siècle. Or ces distinctions, Origène n'a-t-il pas plus que des velléités de les introduire dans sa conception du rôle du Fils de Dieu? Voyez le Ier livre de son commentaire de Jean. Il proteste contre l'idée courante jusqu'alors de s'en tenir au terme de Logos pour désigner cette fonction (ch. XXI). Il y en a beaucoup d'autres. Il les cherche dans l'Écriture. Il les explique. Chacun de ces termes met en lumière un aspect du rôle du Fils de Dieu. Croit-on que ce soient ces termes épars dans les Écritures qui ont suggéré à Origène l'idée de cette multiplicité de distinctions à faire dans la fonction générale du Fils de Dieu, ou est-ce l'idée dogmatique de la diversité des aspects de cette fonction qui a rendu Origène attentif à la multiplicité des titres que l'Écriture donne au Fils de Dieu? Les théologiens gnostiques hypostasiaient les différences qu'ils postulaient dans la fonction générale de l'entité intermédiaire; Origène n'ose aller jusque-là, mais il semble qu'il en ait envie. Voyez comment il explique les titres de σοφία, d'ἀλήθεια, d'ἀρχή, etc. (1).

Ces quelques indications suffisent pour montrer que, si le christianisme a vaincu le gnosticisme, il n'a pu le faire qu'en se chargeant des dépouilles de son adversaire.

(1) Cette démonstration, nous avons entrepris de la faire en détail dans un article de la *Revue de l'histoire des religions* (mai-juin 1923) intitulé : *De l'influence du gnosticisme sur Origène*, tiré à part (1924).

APPENDICE III

BARDESANE

Quelques personne s'étonneront peut-être que nous n'ayons pas fait une place dans ce livre à celui que l'on a appelé le dernier des gnostiques. Nous ne le pouvions, pour la raison qu'il n'est plus possible de prendre Bardesane pour un véritable gnostique. On connaît les remarquables études que lui a consacrées M. F. Nau. Pour l'essentiel, sa thèse a prévalu. Bardesane est plus astrologue que gnostique (1).

M. Nau formule son opinion définitive en ces termes dans sa Patrologie syriaque : si gnosticorum nomen ferunt quicunque scientias paganorum in dogma christianorum transferre studuerunt primis nostrae aetatis saeculis, gnosticus fuit Bardesanes; si vero gnosticismi nota non inuritur nisi deliramentis dualismi et emanationum, verbis eius et antiquis auctorum testimoniis mature perpensis, Bardesanes ipse — quidquid de eius discipulis sentiatur — gnosticus fuisse non videbatur.

M. F. Haase a soumis la thèse de Nau à un examen très approfondi dans une étude intitulée *Zur Bardesanischen Gnosis*, publiée dans les *Texte u. Untersuch.*, 3e série, 4e vol., 1910. Il y apporte

(1) F. Nau, *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue*, 1897; article Bardesane dans le *Dictionnaire de théol. cath.* de Vacant, 1905; dans sa *Patrologia syriaca*, pars I, 2e vol. 1907, le *Liber legum regionum* de Bardesane, texte et traduction, précédé d'une étude complète sur Bardesane et cet écrit.

certaines réserves, mais pour le fond, il se range à l'opinion de Nau. « Nau hat sicher mit seinen bahnbrechenden Arbeiten das Verdienst, auf die astronomische Grundtendenz hingewiesen zu haben » (p. 87), et « Insoweit haben Nau und Hort vollständig recht wenn sie dagegen protestieren, den Bardesanes zu den Gnostikern im gewöhnlichen Sinne zu zählen » (p. 89).

Nous ne sommes pas seulement justifié en écartant le théologien d'Édesse ; l'exclusion nous est commandée. Bardesane est un remarquable exemple du prodigieux rayonnement qu'ont eu les idées gnostiques. Au IIIe siècle, le gnosticisme est partout. C'est un esprit dont ses adversaires mêmes sont imprégnés.

APPENDICE IV

APERÇU BIBLIOGRAPHIQUE

Nous ne faisons pas ici l'inventaire des livres et des études dont le gnosticisme a été l'objet. Nous ne signalerons que les travaux qu'il est indispensable d'étudier pour connaître notre sujet. Ce qu'il importe avant tout de bien mettre en lumière, c'est l'orientation qu'ont prise les études gnostiques depuis un demi-siècle. On ne s'étonnera pas que dans cet aperçu nous négligions les grands ouvrages de Matter, de Néander et de Baur. Si réels qu'en aient été les mérites, ils sont maintenant périmés. Leur défaut à tous, c'est que leurs auteurs accordent trop de confiance à la tradition ecclésiastique, qu'ils ne l'ont pas soumise à une critique suffisante, et que c'est exclusivement d'après les Pères qu'ils se sont formé leur idée du gnosticisme. Ils n'ont vu en conséquence dans la gnose qu'une aberration de l'esprit, fruit d'imaginations en délire. C'est encore l'idée de Renan lui-même. A cette heure, elle ne peut plus se soutenir.

Si intéressants que soient les résultats des recherches relatives au gnosticisme, ils sont encore dominés par la question de méthode. Celle-ci n'est pas encore réglée. Elle n'a même pas été jusqu'à présent sérieusement discutée. Il semble presque que cette discussion soit écartée de parti pris. D'un côté les uns estiment qu'il faut avant toute étude du fond des idées gnostiques être au clair sur la valeur de la documentation qui nous les fait connaître. L'examen critique préalable des sources s'impose.

C'est d'après les résultats de la critique littéraire et documentaire qu'il convient de tenter l'explication historique du gnosticisme. C'est la méthode que M. Harnack a préconisée, appliquée dès ses premiers travaux relatifs aux gnostiques. C'est celle dont s'est inspiré M. Hilgenfeld dans son excellent manuel. C'est celle dont ce livre n'est qu'une constante application. C'est une autre méthode qu'ont suivie en général les historiens modernes du gnosticisme. Ils préfèrent établir d'ingénieuses comparaisons entre les doctrines et les rites gnostiques tels que la tradition et les trop rares textes originaux nous les font connaître et les diverses religions syncrétistes qui pullulaient partout aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Les deux méthodes ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Mais nous ne cessons de soutenir que la méthode comparative se prive de l'avantage de s'appuyer sur un solide fondement, lorsqu'elle prétend se passer de la critique des sources. C'est cette méthode qu'ont appliquée MM. Bousset, Walther Köhler (1), plus récemment L. Fendt.

Veut-on se convaincre qu'en effet la solution de l'énigme gnostique est d'abord une question de méthode, il suffit de passer en revue les études les plus importantes qui ont été consacrées au gnosticisme depuis cinquante ans. Cette revue, nous l'avons faite en partie dans notre *Introduction à l'étude du Gnosticisme, 1903* (2). Nous y avons exposé la discussion qu'ont soulevée les tentatives de reconstitution des traités perdus de Justin Martyr et d'Hippolyte, et nous avons discuté en détail les vues de MM. Lipsius, Harnack, Hilgenfeld, Kunze. L'examen critique des hypothèses de MM. Salmon et Staehlin relatives aux *Philosophumena* ainsi qu'une analyse des travaux de M. C. Schmidt sur les documents gnostiques coptes complètent la revue des travaux qui ont vraiment renouvelé l'étude du gnosticisme. Elle nous a permis en même temps de dégager de ces travaux la méthode qu'il convient d'appliquer à la documentation gnostique pour en tirer le meilleur parti. Il restait cependant beaucoup de remarquables

(1) *Die Gnosis* dans les religionsgeschichtliche Volksbücher, 1911.

(2) Publiée d'abord dans les tomes XLV et XLVI de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

travaux que nous n'avons pas mentionnés dans notre *Introduction*. Ces travaux nous les avons passés en revue dans deux articles publiés par la *Revue de théologie et de philosophie* (septembre 1913). Nous en reproduisons ici la plus grande partie.

Nous partagerons les ouvrages dont il s'agit en deux groupes. Le premier comprendra les études relatives aux sources du gnosticisme. Dans le second nous placerons les ouvrages d'ensemble qui portent sur son histoire. Au premier groupe appartient le livre de G. Heinrici, *Die valentinianische Gnosis* (1871).

L'auteur fait d'abord l'étude critique des notices d'Irénée et d'Hippolyte sur Valentin et son école. Puis il passe en revue les fragments qui nous restent des écrits du maître gnostique et de ses disciples, Héracléon, Ptolémée, etc. Dans une troisième partie, il expose la doctrine valentinienne.

M. Heinrici a le mérite d'avoir été le premier qui ait fait une analyse vraiment critique de la grande notice de l'*Adversus haereses* sur l'école de Valentin. Il en a démontré le caractère composite. Pour la composer, Irénée a utilisé des sources de provenance diverse. L'auteur a également bien vu la différence essentielle qu'il y a entre cette notice et la notice correspondante sur Valentin dans les *Philosophumena*. Chose curieuse, ces observations critiques si justes n'attirèrent aucunement l'attention. Près de quinze ans plus tard, Hilgenfeld n'en fera même pas état.

Ce qui a nui sans doute au succès des vues de M. Heinrici, c'est qu'il ne les avait pas poussées assez loin. Sa critique restait à mi-chemin. La faute en était à sa méthode. Au lieu d'étudier d'abord les fragments authentiques de Valentin et des valentiniens qui nous ont été conservés pour en tirer une idée précise et de leurs auteurs et de leur pensée, qu'il aurait ensuite utilisée pour contrôler le témoignage d'Irénée, il a fait juste l'inverse. La conséquence a été que, ne possédant une conception claire ni du Valentinisme primitif ni de celui de Ptolémée ou d'Héracléon, il ne lui a pas été possible de discerner nettement dans la notice d'Irénée ce qui appartient au maître et ce qui appartient aux disciples, ni surtout ce qui provient de leurs successeurs de la troisième génération.

Par suite de la même erreur de méthode, Heinrici n'a pas pu tirer tout le parti qui convenait des fragments authentiques eux-mêmes. Il les a abordés l'esprit plein de la tradition ecclésiastique ; il les a lus à travers cette tradition ; ils lui sont apparus déformés, d'autant plus qu'il n'y voyait que des matériaux tout au plus bons à compléter Irénée ou Hippolyte. L'idée ne lui est pas venue et ne pouvait lui venir que ces fragments devaient lui fournir le critère dont sa critique avait besoin pour juger de la tradition des hérésiologues. Réduite à des divinations heureuses mais toutes subjectives, il n'est pas trop surprenant que personne n'en ait compris l'importance.

En 1874, M. Harnack donnait une étude intitulée : *De Apellis gnosi monarchica* (1). L'auteur commence par une critique très serrée des sources dont il ne retient que ce qui résiste à l'épreuve. Puis d'après les données qui paraissent authentiques, il expose toute la doctrine d'Apelle dont il souligne l'originalité. Il tente ensuite d'en retrouver l'évolution et d'en retracer le développement. Il complète cette étude par un aperçu du caractère d'Apelle, de ses tendances et de sa physionomie d'exégète et de penseur. On voit que toute son étude repose sur une critique approfondie des sources. C'est ce qui lui donne une rare solidité. A part une hypothèse sur les phases successives de la pensée d'Apelle qui nous paraît trop risquée, il n'y a rien à changer aux conclusions de l'auteur. Il a réussi dans cette simple dissertation académique à évoquer des sources une figure de gnostique singulièrement vivante. Apelle, le disciple de Marcion, se dresse désormais devant nous avec un relief saisissant. Cette remarquable étude illustre tout ensemble et justifie la méthode que l'auteur y applique. Pour faire revivre les gnostiques, il fallait résolument remonter aux sources primitives et authentiques.

M. Harnack s'est longtemps attaché à l'étude de Marcion lui-même. Que de préjugés régnaient encore sur le compte du célèbre hérésiarque ! Que d'ignorance s'était accumulée sur sa personne

(1) L'auteur a repris cette étude et en a donné les résultats dans son livre sur Marcion, p. 213 et appendice VII.

et sur son œuvre ! En 1876, M. Harnack publie un travail intitulé : *Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirche* (1). Ici encore l'auteur commence par faire l'inventaire de sa documentation et par la soumettre à une sévère critique. C'était déblayer le terrain. Aussitôt on voyait surgir un marcionisme très différent de ce que l'on imaginait, et dont la physionomie tranchait sur celle des autres systèmes gnostiques. Il apparaissait clairement que ce marcionisme était à part. Ce qu'il a produit, ce ne sont point des écoles, mais des églises. Celles-ci possèdent leurs organes essentiels, un clergé, des rites, des livres sacrés. C'est ce qui explique que le marcionisme soit devenu un rival si dangereux du catholicisme, et qu'il ait excité les colères que l'on sait. Ces vues sur l'hérésie de Marcion étaient bien nouvelles et singulièrement lumineuses. Intéressantes par elles-mêmes, elles projetaient une vive clarté sur le fondateur de la secte. Évidemment Marcion n'a pas été un hérétique comme un autre. C'est ce que faisait entrevoir la substantielle étude de M. Harnack.

En 1881, M. Harnack ajoutait une nouvelle étude documentaire (2) à celle que nous venons de signaler. Il recherchait avec une pénétrante critique dans le commentaire d'Ephrem sur les Évangiles les vestiges de celui de Marcion. L'évêque chrétien avait entrepris de réfuter l'hérétique, et sûrement cité des passages de son commentaire. Notre auteur montrait, par cet exemple, tout le parti que l'on pourrait tirer de la recherche, dans les écrits patristiques qui existent, des citations et des fragments de livres gnostiques qui s'y trouvent noyés et dissimulés.

Enfin, dans la première édition de son *Histoire des dogmes*, M. Harnack donnait un chapitre sur Marcion qui est tout de suite devenu célèbre. Étude sur l'hérésiarque la plus originale qui eût encore paru, elle fut pour les jeunes de ce temps une révélation. Ce qui donnait à ce chapitre une incomparable solidité, c'est

(1) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1876, fasc. 1.

(2) *Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus.* Zeitschrift für Kirchengeschichte, IV, 4.

qu'il reposait tout entier sur l'étude critique des sources. Tertullien nous a rendu le service le plus signalé en réfutant minutieusement son adversaire ; il nous le fait connaître à fond ; ses analyses des *Antithèses* valent presque des citations. C'est ce que M. Harnack avait compris, et c'est d'après ces données qu'il a tracé le portrait de Marcion et reconstitué sa vraie pensée. Et alors combien cette figure est apparue différente de la caricature que nous a transmise la tradition ecclésiastique ! Marcion n'a nullement été un spéculatif, il ne s'est jamais occupé de cosmologie, et n'a pas songé à imaginer un système qui aurait embrassé tant le monde invisible que le monde visible. Il a été avant tout un théologien bibliciste qui part d'une conception bonne ou mauvaise du paulinisme. Esprit essentiellement religieux, il a un sens très aiguisé de ce qui est proprement chrétien. Ainsi envisagées, la pensée et l'entreprise de Marcion apparaissent sous un jour tout nouveau.

Ces vues de l'auteur de la *Dogmengeschichte* semblaient si lumineuses, s'accordaient si bien avec les textes, qu'elles furent presque aussitôt admises. Pendant une vingtaine d'années, elles ne furent guère contestées. En 1907, M. Bousset dans son livre sur le gnosticisme les rejette formellement, et soutient que Marcion n'est pas moins spéculatif que Basilide ou Valentin. Nous aurons l'occasion de discuter son point de vue. Nous estimons qu'il n'a pas réussi à ébranler les vues de M. Harnack.

En 1891, M. Harnack publiait une étude sur la *Pistis Sophia*. C'était le moment même où MM. Amélineau et C. Schmidt, chacun de son côté, déchiffraient, traduisaient et commentaient le document gnostique du papyrus copte de Bruce. De ce travail devait rejaillir la plus vive clarté sur l'histoire du gnosticisme. M. Harnack n'était pas à même d'en profiter. Son étude sur la *Pistis Sophia* n'en restait pas moins la plus lumineuse qui eût encore été faite. L'étude si consciencieuse que Kœstlin avait faite une quarantaine d'années auparavant avait laissé l'impression que la *Pistis Sophia* était le plus obscur des grimoires, le monument du délire et de l'aberration gnostique. Cet excellent critique ne disait-il pas que chaque fois qu'il essayait de sonder

le monde des æons de la *Pistis Sophia*, il était saisi de vertige ! M. Harnack a dissipé cette impression, et montré que ce vieux document, de si bizarre apparence, présente le plus vif intérêt quand on sait le lire et le comprendre.

Préoccupé de montrer que le gnosticisme a été un facteur important dans l'histoire des dogmes chrétiens, l'auteur de la *Dogmengeschichte* s'était proposé de relever dans la *Pistis Sophia* tout ce qui portait sur les rapports du gnosticisme et du christianisme. Fort heureusement son enquête l'a amené à élargir son étude En fait, elle constitue une monographie sur la *Pistis Sophia*. Conformément à son plan, l'auteur examine soigneusement la conception de l'Ancien et du Nouveau Testament dont témoigne cet écrit et la compare avec celle de l'Église. Il complète cette étude par d'intéressantes remarques sur l'exégèse biblique de l'auteur gnostique. Puis il passe à l'étude du contenu de son document. C'est ainsi qu'il en expose la notion de l'apostolat, les mystères et les sacrements, les spéculations sur le sort des pécheurs, sur l'efficace des sacrements, sur la métempsychose, etc. Il discute enfin l'origine de la *Pistis Sophia*, l'époque et le lieu de sa composition. Cette remarquable étude laisse déjà entrevoir que ce document, bien loin d'être un recueil de spéculations bizarres et désordonnées, est un écrit profondément religieux et donne du gnosticisme une idée très différente de ce qu'on se représentait.

Mentionnons enfin une communication que M. Harnack a faite à l'Académie de Berlin sur l'*Épître à Flore* (1). Il a donné du reste, dans la collection de Lietzmann, le texte de cet opuscule. Ce petit écrit, comme le démontre le grand critique, a une importance capitale. Il bouleverse les idées courantes sur le gnosticisme, il démontre avec éclat que l'exégèse du disciple de Valentin était fort sérieuse et tout imprégnée de l'esprit évangélique. Son auteur avait de l'Ancien Testament une conception religieuse qui diffère du tout au tout de celle que les auteurs

(1) Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, 15 mai 1902.

ecclésiastiques attribuent ordinairement à leurs adversaires et, chose bien significative, la spéculation sur les æons ne paraît pas avoir eu pour lui l'importance que l'on suppose. Elle n'est pas au premier plan. Ces remarques de M. Harnack montrent avec évidence tout le parti qu'une étude attentive pourrait tirer des documents gnostiques authentiques.

Tous les travaux de M. Harnack traçaient la méthode qui évidemment était le mieux appropriée pour déchiffrer l'énigme gnostique. Il fallait commencer par l'étude critique des documents gnostiques eux-mêmes, s'efforcer dans la mesure du possible d'en déterminer l'âge et la provenance, en établir le classement et en extraire tout ce qu'ils sont susceptibles de nous apprendre sur les hommes et les idées gnostiques. En un mot, il fallait d'abord tirer tout le parti possible des débris de la littérature gnostique qui nous ont été conservés. Les travaux de M. Harnack prouvaient qu'on était assuré de recueillir toute une gerbe d'observations précises. On aurait ainsi un faisceau de lumières que l'on pourrait ensuite projeter sur la tradition ecclésiastique. Une fois ce travail préliminaire achevé, il serait temps de rechercher les origines complexes et obscures du gnosticisme, et d'instituer les comparaisons qu'il convient de faire entre ses doctrines et celles de l'hellénisme syncrétiste, des religions orientales, des mystères. C'est ainsi, et seulement par l'application patiente de cette méthode, que l'on parviendrait à la compréhension du gnosticisme, et qu'un jour, il serait possible de le situer définitivement dans l'histoire.

La critique compétente parut tout d'abord comprendre, et se montra disposée à suivre son plus éminent représentant. En effet, en 1884, Hilgenfeld publie sa *Ketzergeschichte des Urchristentums*. Jamais entreprise ne fut plus louable. L'auteur voulait rassembler tous les documents du gnosticisme et en donner en quelque sorte une édition critique. En conséquence, il nous offre dans son livre et les textes gnostiques accompagnés d'un appareil critique, et des analyses très précises des notices ecclésiastiques. C'était toute la documentation du sujet élucidée et même commentée.

Malheureusement pour ce livre, un an à peine s'était écoulé, que déjà il présentait une grave lacune. En effet, en 1884, Salmon émet sa fameuse hypothèse sur les faux des *Philosophumena*. En 1890, Staehlin lui donne le fondement qui lui faisait défaut. Tout le chapitre que Hilgenfeld avait consacré aux documents inédits d'Hippolyte aurait été à refaire. En 1891, c'est la publication du document gnostique copte du papyrus de Bruce. Il n'avait pu en être question dans le manuel de Hilgenfeld. Ce qu'il y avait de plus grave, c'est que notre critique avait adopté les dernières et plus aventureuses hypothèses relatives aux traités perdus de Justin Martyr et d'Hippolyte, et avait fondé sur elles tout le plan de son ouvrage. Il reprenait pour son compte les idées de Harnack sur le traité perdu de Justin et il les exagérait encore. D'après lui, ce traité artificiellement reconstruit devient la source principale dont Irénée, Hippolyte, etc., se sont servis. Grâce à elle, on remontait jusqu'aux origines du gnosticisme ; on le touchait presque. Illusion complète ; on a dû abandonner l'hypothèse. Partant de cette hypothèse, Hilgenfeld étudie successivement les hérésies d'après Justin, d'après Hippolyte et d'après Irénée, et il pense avoir calqué son plan sur la documentation la plus ancienne et la plus sûre du gnosticisme !

Le système de l'auteur ne pouvait donner qu'un résultat, c'était de rendre très difficile tout classement organique des documents gnostiques. Ceux-ci se trouvaient comprimés dans un cadre artificiel qui empêchait d'en discerner les rapports mutuels. Il devenait dès lors impossible ne fût-ce que d'ébaucher les grandes lignes d'une véritable histoire documentaire du gnosticisme chrétien. Voilà pourquoi, malgré les services très réels qu'il a rendus, le livre de Hilgenfeld est périmé ; il est à refaire de fond en comble.

On sait que les écrits gnostiques coptes ont eu le sort le plus extraordinaire. Découverte à la fin du XVIII^e^ siècle, c'est en 1851 que paraît la première traduction, celle-ci en latin, de la *Pistis Sophia*. On possédait depuis la même époque un autre papyrus qui contenait également un écrit gnostique copte. Mais ce n'est qu'un siècle plus tard qu'il fut publié et traduit. M. Amélineau

eut le mérite d'être le premier à éditer, traduire et étudier le papyrus de Bruce. Immédiatement après lui, M. Carl Schmidt vint à Oxford pour y faire le même travail. En 1892, il publiait les résultats de ses travaux en un volume qui constitue l'ouvrage le plus complet et le plus approfondi qui ait paru sur la matière (1).

C'est une étude à la fois philologique et critique. L'auteur après une collation très soignée et du papyrus et des copies qui en avaient été faites, établit son texte, reconstitue l'ordre probable des feuillets qui avaient été dérangés et donne une traduction. Il se livre ensuite à une recherche très approfondie sur le contenu de son document. Il constate et prouve que celui-ci se compose de deux écrits différents dont le premier comptait deux livres. Il les rapproche de la *Pistis Sophia* et n'a pas de peine à démontrer que tous ces écrits gnostiques coptes sont de même provenance. Ils constituent un groupe parfaitement homogène.

Nous n'insisterons pas sur toute cette partie qui n'intéresse en somme que les spécialistes du copte. M. Schmidt entreprend ensuite une copieuse et minutieuse étude de la spéculation contenue dans ses documents, c'est-à-dire de la cosmologie, du monde des æons, de la sotériologie, des mystères, de l'eschatologie et enfin des citations bibliques.

Remarquons ici que M. Schmidt traite ces écrits gnostiques coptes comme un tout. Pour lui, ils forment un bloc. Ce qu'il expose, ce n'est pas la théologie de tel de ces écrits, mais c'est celle du groupe tout entier. Il ne croit pas devoir se préoccuper du fait que ces écrits ne sont pas de même date, et ne proviennent pas du même auteur. Cela paraît d'autant plus étrange que notre critique distingue lui-même dans la *Pistis Sophia* au moins deux écrits différents et dans le papyrus de Bruce également deux traités. D'après lui un intervalle d'au moins cinquante ans aurait séparé le plus ancien du plus récent de ces écrits. Et, cependant, il ne lui vient pas à l'esprit que des documents provenant d'au-

(1) *Gnostische Schriften in koptischer Sprache, aus dem Codex Brucianus*, 692 p., paru d'abord dans les Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, VIII, 1-2. — Cf. Sitzungsberichte der königl. preuss. Akad. der Wiss., 1891, p. 215 sq.

teurs et d'époques différents pourraient avoir un caractère différent les uns des autres, une originalité propre et peut-être formuler des conceptions voisines, mais néanmoins diverses !

Faute d'avoir tenu compte de ce simple fait que lui-même plus que tout autre a contribué à mettre en lumière, M. Schmidt s'est mépris sur le véritable caractère de toute cette littérature gnostique copte. Il n'en a pas nettement discerné la tendance dominante. A ses yeux, ce sont essentiellement des traités de spéculation. Or il n'est plus guère contestable que ce sont au contraire des écrits d'édification. Toute la tendance en est pratique. L'un prétend apporter des révélations sur le sort des pécheurs ; un autre donne des recettes de salut, jugées infaillibles ; dans un troisième, on nous fait une description d'une eucharistie émouvante et grandiose. Sans doute, il y a dans ces écrits toute une métaphysique, mais elle est plus souvent sous-entendue qu'elle n'est exprimée. Elle reste à l'arrière plan, et pour savoir ce qu'elle était, il faut se livrer à un long et patient travail de rapprochement des textes. On arrive ainsi à dégager de ces traités destinés à consoler, éclairer et édifier les fidèles une théologie complète. On y attache de l'importance en raison de la peine que l'on a eue pour l'extraire des textes. Tout naturellement on est amené à soutenir qu'elle a été, dans la pensée des auteurs gnostiques, la chose essentielle, et que c'est pour la révéler qu'ils ont composé leurs écrits.

Ce qu'il y a de fâcheux, c'est qu'après avoir péniblement dégagé cette théologie, on s'aperçoit qu'elle est assez incohérente ; elle est pleine de lacunes et même de contradictions ; on dirait que les matériaux que l'on a exhumés ne s'ajustent pas très bien les uns aux autres. On est tenté alors de tenir nos gnostiques en médiocre estime, et de les considérer comme de très pauvres penseurs. On aurait eu vraisemblablement une tout autre impression, si on les avait pris pour ce qu'ils sont, et si on les avait laissés sur leur propre terrain. La vérité est qu'ils n'ont pas porté leur réflexion sur la spéculation, mais sur les problèmes pratiques que la piété se posait alors. Sur ce terrain-là, ils reprennent leurs avantages, et l'on s'aperçoit que, malgré la

gaucherie de leur style et la pauvreté de leur talent, ils sont singulièrement intéressants et vivants.

Dans une dernière partie, M. Carl Schmidt recherche la date et le lieu de composition des écrits gnostiques coptes. En ce qui concerne la date, il a suivi avec raison les indications que Harnack avait données dans son étude sur la *Pistis Sophia*. Il estime que le plus ancien de ces écrits remonte jusqu'au deuxième siècle, les autres s'échelonneraient dans un ordre facile à déterminer, du commencement au milieu du troisième siècle. Avec certains amendements, ce classement chronologique a été généralement adopté.

Un point qui préoccupe M. Schmidt au plus haut degré, c'est de découvrir d'où proviennent ces écrits. Peut-on encore savoir dans quel milieu gnostique, peut-être dans quelle école, ils ont vu le jour ? Notre critique pensait en 1892 avoir une réponse à ces questions. Dans l'un des traités du papyrus de Bruce se trouvent des données très précises. Ce sont des noms d'auteurs et d'écrits qui avaient cours au sein de certaines écoles gnostiques. On les trouve ailleurs aussi bien que dans ce traité copte. M. Schmidt rapproche tous les textes où figurent ces noms et ces titres et, dans ces combinaisons, il déploie une merveilleuse faculté de reconstruction. Il pense avoir démontré que tous ces écrits sont issus de ce vaste groupe que l'on appelait avant lui « Ophites » et qu'il préfère dénommer « Gnostiques », dans un sens particulier. Au sein de ce groupe aux innombrables ramifications se trouve la secte des Sévériens. C'est elle qui a été le berceau de nos gnostiques coptes.

Il serait difficile de ne pas admirer, dans toute cette partie, la fertilité d'invention et l'ingéniosité des hypothèses de l'auteur. Il est à craindre, cependant, que l'édifice ne soit bien fragile. Il repose, croyons-nous, sur plusieurs données incomplètes ou erronées. Tout d'abord, le système de notre auteur implique une critique insuffisante de la tradition ecclésiastique. On ne sait pas au juste ce qu'il en pense. Il semble tantôt accorder à Épiphane une confiance que rien ne justifie, et tantôt il se montre sévère à son endroit. S'il avait eu une opinion ferme et motivée

sur la valeur du témoignage des hérésiologues, il y a bien des chances pour que quelques-unes des hypothèses qu'il propose lui eussent paru moins certaines. — Nous osons croire que l'on ne tardera pas à reconnaître ensuite que l'idée de rassembler sous la même rubrique les sectes les plus disparates et de les considérer comme constituant un groupe particulier de sectes et d'écoles gnostiques, est tout à fait malheureuse, que cette rubrique s'appelle « Ophites » ou « Gnostiques ». Ce groupement tout artificiel, qui ne correspond à rien dans les textes authentiques, n'est à vrai dire qu'une sorte de pot-pourri de sectes gnostiques. Il faut à tout prix y introduire des distinctions nécessaires et mettre de l'ordre dans ce chaos. Il laisse subsister en son entier l'énigme gnostique et le changement de rubrique n'éclaircit rien. L'obscurité reste aussi profonde. Nous ne savons quel accueil recevra le classement des sectes dont il s'agit que nous avons proposé, mais ce qui est l'évidence même, c'est qu'il faudra introduire dans le groupe un classement quelconque. — M. Schmidt enfin ne semble pas se rendre compte qu'il y a une très grande différence entre le gnosticisme du IIIe siècle dont font partie les gnostiques coptes, et celui du siècle précédent. Il opère avec des documents qui émanent du IIIe siècle, et qui, entre tous, représentent la gnose de ce temps. Il semble croire que c'est là tout le gnosticisme et qu'il n'en existe pas un autre qui ait un caractère tout différent. S'il avait entrepris une histoire générale du gnosticisme, il l'aurait sans doute mis à la base de toute sa reconstruction. Nous aurions eu une fois de plus une explication de l'énigme gnostique qui reposerait en dernière analyse sur les données de la tradition ecclésiastique.

L'étude que M. Carl Schmidt a consacrée aux rapports de Plotin avec le gnosticisme, est une des plus remarquables parmi les monographies que nous signalons ici (1).

Quoique le titre qu'il porte ne soit pas de Plotin lui-même, il est certain que le 9e traité de la IIe Ennéade vise le gnosticisme.

(1) *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*. Texte und Untersuchungen, nouv. série, v, 4, (1900). Voir appendice I.

Dans sa *Vita Plotini*, Porphyre nous apprend que son maître a été en contact avec des gnostiques à Rome, il nomme les chefs, il donne les titres des écrits dont ils alléguaient l'autorité. Certains de ces titres sont précisément de ceux qui figurent dans le papyrus de Bruce. Il est clair qu'il existait quelque rapport entre ces gnostiques de Rome et ceux des documents coptes. C'est ce qui a attiré l'attention de M. Schmidt.

Il y a, dans son étude, des aperçus fort instructifs et nouveaux sur Plotin, sur les circonstances qui l'ont amené à se préoccuper du christianisme, sur l'organisation de son école, et sur la façon dont le philosophe conduisait la discussion.

Certains gnostiques de Rome, gens instruits et curieux, viennent aux leçons de Plotin. Ils se permettent de critiquer Platon. Ils prétendent qu'il n'a pas vraiment sondé les profondeurs du monde intelligible. Cela voulait dire qu'il n'avait pas connu la hiérarchie des entités suprasensibles. Ces critiques du maître de Plotin s'appuyaient sur des écrits qu'ils attribuaient aux personnages les plus vénérés de l'antiquité, tels que Zoroastre. On avait discuté, dans l'école, les doctrines de ces gens. Amelius ou Porphyre avait, selon l'habitude, présenté un mémoire sur la question, le maître avait exposé son sentiment, puis, selon sa coutume, il avait condensé l'essentiel des débats en un traité. C'est celui qui nous est parvenu.

M Schmidt s'efforce d'identifier ces gnostiques. En rapprochant les données communes au traité de Plotin et au document copte du papyrus de Bruce, il en arrive à conclure que ces gnostiques appartiennent au même groupe que ceux des documents coptes. Il s'applique ensuite à dégager du traité de Plotin les doctrines de ces gnostiques. On les y discerne sans trop de peine. C'est la doctrine des æons qui peuplent le monde suprasensible, c'est celle de la chute de Sophia, c'est la conception dualiste de l'Univers, c'est l'idée que le Cosmos sensible est l'œuvre du démiurge ou encore celle de l'origine démoniaque des maladies, etc. Toutes ces doctrines, Plotin les a formulées non pas avec la terminologie usitée par les gnostiques, mais dans les termes de sa propre philosophie. M. Schmidt explique

ce trait en disant que Plotin n'était pas ce qu'on appelait alors un « philologue », c'est-à-dire un érudit exact et minutieux. Il lui suffisait d'indiquer sommairement, en langage philosophique et général, les thèses qu'il voulait combattre. Il faut avouer que ce procédé ne facilite pas l'identification des doctrines dont il s'agit. Ce sont bien des doctrines gnostiques, mais le moyen de préciser l'école qui aurait eu le droit de les revendiquer ?

M. Schmidt passe ensuite en revue les traités de Plotin et y relève toutes les allusions aux mêmes doctrines. Il en trouve assez pour conclure que Plotin s'est préoccupé du gnosticisme pendant une dizaine d'années.

Enfin derrière le gnosticisme, il y a le christianisme lui-même. Notre critique note plusieurs textes qui indiquent assez clairement que le chef de l'école néoplatonicienne a maintes fois visé les chrétiens et leurs idées. Certaines de celles-ci le heurtent cruellement. Autrefois ce que Celse n'avait pu admettre dans la personne de Jésus, c'était l'humiliation de la Croix. Il ne pouvait faire entrer dans son idéal de l'héroïsme fait de force et de beauté, la vie crucifiée. Son sentiment d'homme antique s'insurgeait. De même Plotin ne peut admettre la conception pessimiste de l'Univers, commune au christianisme et au gnosticisme. Le Cosmos demeure à ses yeux l'ensemble harmonieux et équilibré qu'il a toujours été pour un vrai Grec. Ces contrastes, M. Schmidt les a admirablement mis en lumière par les textes qu'il a relevés.

On voit tout l'intérêt qu'offre cette étude de M. Schmidt. Nous aurions naturellement quelques réserves à faire sur certains points (1). Il ne nous a pas convaincu que Plotin se soit si longtemps préoccupé des gnostiques, ni surtout qu'il y ait eu entre ceux qu'a connus le philosophe et ceux de nos documents coptes des rapports aussi étroits et directs qu'il le suppose. Quoi qu'il en soit, il est certain que ce n'est pas sans raison que notre auteur évoque devant nous une formidable rivalité, qui aurait rempli le IIIe siècle, entre le gnosticisme, le christianisme et le paganisme.

(1) Voir appendice I.

En 1905, M. Schmidt a donné dans la grande édition des Pères grecs de l'Académie de Berlin une nouvelle traduction de la *Pistis Sophia* et des écrits du papyrus de Bruce. Il l'a fait précéder d'une introduction de 27 pages.

Quoiqu'il ne le dise pas, il est à présumer que l'auteur a fait sa traduction d'après un texte qu'il a soumis à une nouvelle révision. Il se peut cependant que, vu l'état du papyrus de Bruce, une seconde collation du texte n'ait pas été utile. M. Schmidt a adopté une nouvelle division en chapitres qu'il substitue dans la *Pistis Sophia* à celle du premier éditeur. Les chapitres sont moins nombreux et beaucoup plus vastes. Pour les références, l'ancienne division était plus pratique. Nous notons encore que l'auteur admet maintenant dans les écrits coptes un plus grand nombre de feuillets ou fragments détachés de provenance incertaine (v. p. 103, 254, 330, 333). Enfin M. Schmidt a tenu compte de certaines réserves qui ont été faites à ses vues. Il admet maintenant qu'aucun des écrits coptes ne remonte au-delà du IIIe siècle et renonce à identifier la sous-secte d'où seraient sortis ces livres gnostiques. L'auteur renouvelle ici une promesse qu'il avait déjà faite en 1896. Dans un deuxième volume, il nous donnera trois écrits gnostiques coptes inédits. Il est regrettable qu'à notre connaissance il n'ait pu encore satisfaire notre curiosité.

Il est d'autres travaux qui mériteraient plus qu'une mention. Ce sont par exemple les *Fragments d'Héracléon* de nouveau rassemblés et étudiés par M. Brooke (dans les Texts and Studies de 1891) ; ce sont de remarquables articles de M. O. Dibelius (dans la Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1908), sur les *Extraits* de Théodote et certains passages de la notice d'Épiphane sur Valentin, et la liste ne serait pas complète.

Mentionnons ensuite les plus importantes études d'ensemble qui ont traité du gnosticisme.

Dans le premier volume de sa *Dogmengeschichte*, M. Harnack a consacré au gnosticisme un chapitre qui fit sensation. On s'imagine parfois que l'auteur est resté, non sans opiniâtreté, attaché aux vues qu'il formulait en 1886 dans ce chapitre. C'est une

erreur. Il suffit de comparer la première édition de son livre avec la dernière pour voir que M. Harnack a constamment tenu compte du progrès des études gnostiques et qu'il n'a cessé de corriger et de compléter ce qu'il avait écrit.

En exposant la formation et l'histoire des dogmes chrétiens aux premiers siècles, M. Harnack rencontre le gnosticisme. Il sent tout de suite que celui-ci a exercé une influence notable, décisive même sur le développement de la doctrine chrétienne. C'était là une vue qui constituait une grande nouveauté en 1886. On admettait bien alors que le gnosticisme avait pu avoir une influence indirecte sur le christianisme, qu'il avait pu contraindre les théologiens de l'Église à formuler avec plus de précision les articles de la foi, que, par contre-coup, ces formules avaient pu revêtir certains termes qui marquaient plus nettement l'opposition du christianisme et du gnosticisme. Mais personne ne supposait alors que les « fantaisies et les aberrations » gnostiques avaient pu influer directement sur la formation du dogme chrétien et d'avance lui tracer en quelque sorte la courbe de son évolution.

Le gnosticisme était alors si mal connu que notre historien se vit obligé de le décrire. Cette description était nécessaire pour établir que le gnosticisme avait en effet joué le rôle que l'auteur lui prêtait. C'est ainsi qu'en fait son chapitre est devenu une esquisse de l'histoire du gnosticisme depuis ses origines jusqu'à son plein épanouissement.

Quelle idée l'auteur se fait-il alors des gnostiques? Il estime qu'ils étaient à la fois chrétiens et hellénistes. Sans aucun doute, ils partagent la foi chrétienne ; ils ont fait très longtemps partie de l'Église; ils en sont issus. D'autre part, ils possèdent une certaine culture philosophique; quelques-uns sont de vrais platoniciens. Naturellement, ces hommes ne pouvaient se contenter de la foi des « simpliciores ». Ils éprouvaient le besoin impérieux de l'exprimer en des termes plus relevés, c'est-à-dire plus philosophiques. C'est ce qu'ils ont tenté de faire. Effort intéressant mais hâtif et prématuré. Il y manquait les précautions et les ménagements indispensables. Il s'ensuivit que l'élément helle-

nique et philosophique a pris trop de place dans leur théologie, et que le christianisme y a été trop sacrifié.

Voilà comment M. Harnack a été amené à proposer sa définition du gnosticisme. Il a été « die acute Verweltlichung des Christentums ». On pourrait traduire : l'hellénisation radicale et prématurée du christianisme.

On a critiqué cette définition avec une certaine vivacité. On la considère en général comme trop étroite et insuffisante. Pour en juger avec équité, il faudrait se transporter à l'époque où M. Harnack l'élaborait lui-même. C'était avant 1886. Quelles étaient alors les parties du gnosticisme sur lesquelles avaient porté ses recherches? On l'a vu, c'était, après les sources des hérésiologues, principalement sur Marcion, sur Apelle, et avec eux sur les premiers gnostiques. Il n'avait pas encore fait l'étude approfondie de la *Pistis Sophia* qu'il donna plus tard. Il ne pouvait encore connaître les documents du papyrus de Bruce. Bref ses investigations s'étaient limitées, pour l'essentiel, au gnosticisme du IIe siècle. Or dans ces conditions, quelle autre idée pouvait-il se faire des gnostiques, si ce n'est qu'ils étaient des théologiens simplement trop hardis et trop dominés par la philosophie grecque? Il notait, en effet, 1° leur antijudaïsme prononcé, 2° leurs idées toutes platoniciennes sur Dieu, le Cosmos, etc., 3° d'autre part leur esprit chrétien qui se manifestait dans leur besoin de rédemption et dans leur idée que le christianisme est la religion absolue. C'est sur ces observations très justes que se fondait son idée du gnosticisme.

En même temps, il remarquait que Clément d'Alexandrie et Origène de leur côté ont allié le christianisme et la philosophie. Au fond, ils reprenaient, avec d'autres moyens, l'œuvre même de leurs prédécesseurs gnostiques ; ils entraient dans la voie que ceux-ci avait tracée, mais avec des précautions que leurs modèles avaient négligées. On voit combien justes et neuves étaient les vues de M. Harnack en 1886.

Mais à partir de cette date de nouvelles recherches allaient singulièrement enrichir notre connaissance des siècles qui précèdent ou qui suivent immédiatement l'ère chrétienne. Bientôt en

effet, on nous a révélé un nouvel Orient. Les travaux de Cumont et de tant d'autres exhument les religions d'Égypte, de Babylone, d'Asie-Mineure, de Perse, avec la physionomie particulière qu'elles avaient alors. Puis c'est tout le monde hellénistique avec son syncrétisme qui reparaît. C'est enfin l'école d'histoire comparée des religions dont Usener, Dieterich ont été les chefs, qui institue ces vastes enquêtes. MM. Bousset et Reitzenstein montreront bientôt tout le parti que l'on peut tirer de ces investigations pour l'étude du judaïsme, du christianisme et du gnosticisme.

Toutes ces nouvelles acquisitions n'ont pas laissé M. Harnack indifférent. Il n'a pas tardé à reconnaître qu'il fallait élargir la conception qu'il s'était faite du gnosticisme. En conséquence, il a tenu le plus grand compte des résultats des nouvelles études qui lui paraissaient sûrs et acquis et il a fait un effort considérable pour mettre d'accord son premier point de vue avec ces résultats.

Lorsqu'on compare la quatrième à la première édition de la *Dogmengeschichte*, on constate d'abord que le chapitre sur le gnosticisme accuse une foule de retouches qui intéressent l'idée même que l'auteur se fait des gnostiques (1). Ce qui est encore plus significatif, c'est qu'il a enrichi son étude de notes nouvelles

(1) Ainsi à la page 252 (4e éd.) au lieu de gnostiques, l'auteur écrit les « grands gnostiques ». Il restreint à ceux-ci ce qu'il disait du gnosticisme en général. Page 253, il ajoute à *die gnostischen Schulen* le mot *hervorragenden*. Dans une foule d'endroits, il atténue ses premières affirmations ; page 255, il dira *in der Regel*, puis *speculative Mysterienphilosophie* au lieu de *speculative Philosophie*. Page 261, il omet cette phrase « nous n'avons pas connaissance qu'au IIe siècle de pareilles constructions aient été élevées sur le fondement d'un autre culte oriental quelconque, comme l'édifice gnostique s'est élevé sur le fondement chrétien ». Page 263, il ajoute celle-ci : ...conventicules, syriens et égyptiens, envahis par des spéculations luxuriantes et des rites d'origine babylonienne, perse, phrygienne et phénicienne, spéculations sous lesquelles le christianisme — à supposer qu'il y ait jamais joué un rôle — se trouvait en fait étouffé. Page 279, parmi les traits qui d'après l'auteur caractérisent le gnosticisme chrétien, il ajoute celui-ci : la doctrine chrétienne, d'après les gnostiques, possède en tant que doctrine des vertus particulières que transmettent des mystères ou sacrements.

des plus importantes, ou complété les anciennes (1). Il faudrait enfin signaler les pages entières que M. Harnack a ajoutées à son exposé primitif. Voyez notamment les pages 255 et 256 dans lesquelles il définit les doctrines essentielles des gnostiques. Quand on les compare aux pages correspondantes de la première édition, on se rend compte à quel point l'auteur a complété et même modifié ses vues sur le gnosticisme. A la page 261, il a ajouté un aperçu sur le gnosticisme en tant que « philosophie religieuse » qui est d'une justesse merveilleuse. Ce que l'auteur dit du dualisme gnostique, des systèmes auxquels convient l'épithète de dualistes mériterait d'être sérieusement médité par certains des plus récents historiens du gnosticisme.

De cette comparaison que chacun peut faire entre le premier exposé que M. Harnack a fait du gnosticisme et celui qui se trouve dans l'édition définitive de la *Dogmengeschichte*, il résulte fort clairement, 1° que l'auteur admet que l'idée première qu'il se faisait de la philosophie religieuse du IIe et du IIIe siècle était trop étroite ; à cette philosophie religieuse se mêle dans une plus grande mesure qu'il ne l'avait supposé un élément mystique et syncrétiste ; 2° que le gnosticisme envisagé dans son ensemble a été un phénomène qui déborde de beaucoup le christianisme et qui, en partie du moins, est d'origine non chrétienne ; 3° que les influences orientales et autres ont eu une part plus grande que ne le croyait l'auteur au début, dans la formation du gnosticisme chrétien.

On sait que les auteurs allemands, au lieu de refondre entièrement tel chapitre dans les éditions successives d'un ouvrage, préfèrent simplement le retoucher. On modifie telle expression ; on ajoute ou on supprime une phrase ; on insère tout un para-

(1) Ainsi, à titre d'exemples, vous avez à la page 256 une note très détaillée sur le plérôme valentinien et sa vraie signification ; à la page 257, une note qui donne toute l'exégèse de l'hymne naassène ; à la page 278, l'auteur a inséré une note fort importante sur les ressemblances et les différences qu'il y a entre le gnosticisme et l'Église. Signalons enfin une note capitale à la page 291 sur les mystères ou sacrements gnostiques, notamment sur l'idée sacramentelle qu'ils impliquent et sur l'influence que leur rite de l'Eucharistie a exercée sur la doctrine de la transsubstantiation.

graphe ; surtout on multiplie les notes. On appelle cela un « remaniement ». Cette méthode a plus d'un inconvénient. M. Harnack lui-même n'a pas réussi à les éviter. Ainsi, tandis que son chapitre sur le gnosticisme formait, dans l'ouvrage primitif, un tout bien homogène et donnait du gnosticisme une idée forcément devenue incomplète par suite des progrès mêmes des études gnostiques, mais au moins claire et précise, l'exposé définitif laisse le lecteur incertain ; il se demande ce qu'est en fin de compte le gnosticisme ; l'idée en est redevenue confuse. Pouvait-il en être autrement? Dans le dernier exposé de M. Harnack se heurtent et s'enchevêtrent deux conceptions très différentes du gnosticisme, la sienne et celle de l'école qui en cherche l'explication dans les religions orientales et syncrétistes. Il nous semble que l'auteur aurait eu un moyen bien simple de conserver la belle clarté de son premier exposé ; c'eût été de refondre son chapitre en distinguant nettement le gnosticisme chrétien du IIe siècle du gnosticisme du IIIe, celui des maîtres et de leurs premiers disciples de celui des épigones tels que Marcus, les gnostiques coptes, les ophites, etc. La conception que M. Harnack avait exposée en 1886 s'applique à merveille au gnosticisme de la première époque, tandis que les observations que l'on a multipliées depuis caractérisent fort bien le gnosticisme postérieur.

Si M. Harnack préfère expliquer le gnosticisme par lui-même, d'autres en cherchent l'explication tout à fait en dehors du christianisme. Voici d'abord ceux qui croient trouver en Orient le secret des origines du gnosticisme. Dans son *Essai sur le gnosticisme égyptien* (1882), M Amélineau s'efforce d'expliquer le valentinisme par les monuments. Au même moment, M. Kessler découvrait à Babylone les antécédents du gnosticisme (1).

Cette dernière thèse, M. Anz l'a reprise en 1897 et l'a exposée non sans force (2). Son étude mérite un examen attentif.

Elle se partage en deux parties. Dans la première l'auteur

(1) *Gnosis und altbabylonische Religion* dans les Actes du 5e congrès des orientalistes à Berlin 1882 (Section sémitique).

(2) *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus, ein religionsgeschichtlicher Versuch*, dans Texte und Untersuchungen, vol. xv.

s'efforce de dégager des documents ce qu'il conçoit comme l'idée centrale du gnosticisme ; dans la seconde, il montre par de nombreux rapprochements que cette idée maîtresse, c'est-à-dire l'essence même du gnosticisme, provient de Babylone et de sa religion rajeunie.

Quel est donc le trait essentiel et distinctif du gnosticisme ? C'est l'idée de l'ascension des âmes vers les régions supérieures. Un système gnostique n'est qu'un ensemble de moyens, parfois de recettes, pour assurer à l'âme l'ascension vers la lumière. Voici la série de textes où M. Anz pense retrouver cette conception centrale, tantôt clairement exprimée, tantôt plus ou moins oblitérée. Ce sont l'hymne des Naassènes, les ophites de Celse et d'Origène, les ophites d'Irénée et ses Barbelognostiques, les ophites des *Philosophumena*, c'est-à-dire les Naassènes, les Pérates, les Séthiens, Justin le gnostique. Ce sont encore les gnostiques d'Épiphane, la *Pistis Sophia* et les livres de *Jéû*, les gnostiques de Plotin, Bardesane, certains Actes apocryphes, tels que les *Acta Thomæ* ; ce sont enfin Valentin et Basilide.

Dans tous ces textes, M. Anz retrouve l'idée de l'ascension des âmes. Quand elle y est obscure, c'est qu'elle a été altérée soit par le christianisme, soit par l'hellénisme. Notre auteur note encore que la magie et l'astrologie occupent une place importante dans ces textes. On y remarque enfin un groupe de sept archontes qui manifestement ont été d'abord des divinités planétaires. Leur fonction se borne à entraver l'ascension des âmes et le problème consiste à trouver pour les révéler les moyens efficaces et certains de surmonter cette opposition. M. Anz croit que ces observations l'autorisent à postuler l'existence d'un gnosticisme primitif qui ne serait pas d'origine chrétienne et n'aurait rien à voir avec le christianisme. D'après lui, ce gnosticisme transparaît à travers les textes. Cette gnose primitive s'est développée d'abord dans le monde hellénique et ensuite dans le monde chrétien. Il a subi l'influence de l'un et de l'autre. Le christianisme lui a transmis la doctrine de la grâce et de la rédemption. L'hellénisme lui a inoculé son intellectualisme. La gnose est devenue synonyme de philosophie.

Cette intéressante conception du gnosticisme appelle quelques critiques. Remarquons d'abord que l'auteur ne fait aucune différence entre les documents gnostiques originaux et les notices ecclésiastiques. La plupart des textes qu'il utilise appartiennent à cette dernière catégorie. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il n'a pas cru devoir faire la critique des sources. Il en résulte qu'il étudie le gnosticisme d'après une méthode fort décevante. Il aurait dû faire l'inverse de ce qu'il a fait. Au lieu de mettre au premier plan les notices ecclésiastiques, ou du moins de les traiter comme si elles avaient la valeur de sources originales, il aurait dû placer celles-ci au premier plan et par elles contrôler les données des sources ecclésiastiques. Cette erreur de méthode suffit à elle seule pour ébranler tout l'édifice.

Tout le monde s'accorde à reconnaître que M. Anz se fait une idée trop étroite du gnosticisme. Sans doute la conception de l'ascension des âmes se trouve dans plus d'un système, mais elle n'est pas la seule. Quelle étrange idée de limiter ainsi le gnosticisme et de le réduire à ce que l'auteur appelle le trait fondamental? La vérité est que la gnose est beaucoup plus riche que ne le suppose Anz, et déborde le cadre étroit où il prétend la confiner.

Que dire enfin de son idée d'un gnosticisme primitif extra-chrétien dont le nôtre serait issu? Assurément nous sommes bien loin de nier l'existence d'un gnosticisme extra-chrétien. Mais n'est-il pas téméraire de prétendre extraire de textes dont la valeur historique n'est pas même établie le gnosticisme primitif quel qu'il ait été? N'est-il pas évident qu'on en a puisé la conception ailleurs et que c'est après coup qu'on a cru la retrouver dans nos textes? Puis s'il est évident qu'il y a eu un rapport étroit entre le gnosticisme extra-chrétien et le gnosticisme chrétien, il reste à définir ce rapport. Prétendre que le gnosticisme de Basilide, de Valentin, de Marcion ou mieux encore que le gnosticisme dans son ensemble soit issu du gnosticisme extra-chrétien, c'est une pure hypothèse. Il se pourrait que certains systèmes dérivassent de ce gnosticisme, tandis que d'autres lui fussent parfaitements étrangers.

Dans la seconde partie de son étude, M. Anz nous apprend ce qu'est devenue la religion de Babylone aux environs de l'ère chrétienne. Elle est encore à cette époque fort vivante, mais la Perse comme la Grèce ont déteint sur elle.

Ce qui la caractérise, c'est qu'elle est une religion astrale. La magie y est aussi prépondérante. M. Anz fait remarquer que notre documentation en ce qui concerne les religions de Babylone offre une difficulté. D'après les auteurs, les sept divinités planétaires y auraient été au premier plan ; d'après les inscriptions, celles-ci paraissent avoir été fort effacées. M. Anz pense se débarrasser de cette difficulté en supposant qu'à Babylone la religion a revêtu le caractère astral sous l'influence des prêtres. Elle a donné de l'importance aux divinités planétaires dans la mesure où elle-même a cessé d'être populaire.

C'est à cette religion que le gnosticisme a emprunté ses sept archontes qui ne sont que les sept divinités planétaires ainsi que ses rites magiques. Babylone est donc le berceau du gnosticisme primitif. Il en est issu comme cette religion mandaïte dont on peut dire que Pognon et Brandt nous l'ont révélée. C'est un développement analogue.

Cela posé, M. Anz montre comment d'après lui le gnosticisme primitif a évolué de la religion babylonienne. Il lui doit, nous l'avons vu, les sept archontes, la Sophia, le Sauveur. Reprenant une idée de Kessler, Anz prétend que Marduck est le prototype du Christus des gnostiques. C'est encore de Babylone que ceux-ci ont tiré leur notion du Père inconnaissable ainsi que le sacrement du baptême.

Il faudrait être spécialiste pour oser se prononcer sur la valeur de l'aperçu de la religion de Babylone que nous donne Anz. Le profane ne manquera pas de remarquer que l'hypothèse y joue un rôle important. Il aura sans doute la curiosité de demander si l'on est bien fixé sur l'origine, la date, la valeur historique des documents babyloniens ou mandaïtes dont on se sert pour instituer une comparaison entre cette religion de Babylone et le gnosticisme. De ce côté aussi on aimerait savoir si la question des sources a été dûment approfondie et élucidée.

De l'étude de M. Anz ressort, nous semble-t-il, avec la dernière évidence, combien il est nécessaire de faire la pleine lumière sur la documentation gnostique avant d'entreprendre d'en rechercher les origines obscures. Le travail de notre auteur était prématuré. Il reste, cependant, un gain positif de l'effort qu'il a fait. Il a montré qu'il a réellement existé certains rapports entre les religions de Babylone et certaines formes de gnosticisme. C'est une importante indication qu'il ne faudra pas oublier lorsque l'heure de l'étude comparée du gnosticisme sera venue.

D'après M. Anz, le gnosticisme a été essentiellement une spéculation de l'esprit. Pour le fond, ses vues s'accordent avec la tradition ecclésiastique et ne diffèrent pas de celles des anciens historiens du gnosticisme. D'autres vues n'ont pas tardé à se produire. Certains critiques se représentent le gnosticisme plutôt comme une religion que comme une métaphysique; ils insistent sur ce qu'il y a de mystique dans les diverses écoles.

Ce point de vue s'affirme avec éclat dans les thèses de M. Koffmane (1). M. Liechtenhan l'a adopté à son tour et lui a donné son expression la plus complète, d'abord dans un livre intitulé *Die Offenbarung im Gnosticismus* (1901), ensuite dans l'article « Gnosticisme » de *Religion in Geschichte und Gegenwart* (1910).

M. Liechtenhan commence par relever dans les systèmes gnostiques tout ce qui lui paraît avoir le caractère d'une révélation. Il étudie ensuite ce que les gnostiques pensaient de la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament. Puis il expose les conditions que mettaient ceux-ci à l'appropriation de leurs révélations. Dans une dernière partie, il décrit la matière de la révélation gnostique.

Dans son introduction notre auteur nous apprend comment il s'est fait son idée du gnosticisme. Il lui a semblé que si le gnosticisme n'avait consisté qu'en des spéculations bizarres, il

(1) *Die Gnosis, nach ihrer Tendenz und Organisation.* Zwölf Thesen (1881). Voir aussi Weingarten, Historische Zeitschrift, vol. 45, pp. 441 sq. (1881).

n'aurait jamais exercé l'influence qu'il a certainement eue. Il l'a donc regardé de plus près et il n'a pas tardé à reconnaître qu'en réalité, il était plus religieux qu'intellectualiste. A vrai dire, le gnosticisme a été une religion. Une religion suppose une révélation. Les systèmes gnostiques sont des révélations, les gnostiques eux-mêmes se considéraient comme des prophètes et des révélateurs. On remarquera que Liechtenhan reste fidèle à l'idée que le gnosticisme forme une sorte de bloc. Il ne songe pas qu'il se pourrait que la conception qu'il s'en fait fût vraie du gnosticisme à une certaine époque de son histoire, alors que la conception qu'il écarte s'appliquerait à une autre période.

Dans le chapitre qu'il consacre aux sources de la révélation gnostique, l'auteur passe successivement en revue les sectes des samaritains, des carpocratiens, des basilidiens, des valentiniens, des ophites, Bardesane, Marcion et Apelle. Il recherche dans chaque système s'il y est question de prophètes et de révélations. Il note que dans certains systèmes il n'y en a pas trace. Cette observation qui est juste aurait dû l'amener à penser que « l'essence » du gnosticisme, comme il dit, n'est pas toujours d'être une révélation. Cet inventaire des révélations, il l'étend aux écrits pseudépigraphes. Il note en même temps les révélations que les gnostiques ont empruntées soit à la Bible soit à des sources païennes.

On voit la méthode de recherches que l'auteur applique partout. Il choisit simplement dans les textes ce qui a trait aux révélateurs et aux révélations; des données ainsi extraites des documents, il forme un faisceau et vous dit : voilà le gnosticisme. A aucun moment, il ne se préoccupe de savoir exactement quel est le caractère particulier des textes, ni à quelle époque de l'histoire du gnosticisme ils appartiennent. Méthode, il faut bien le dire, empirique, nullement historique. C'est ainsi que l'on étudiait autrefois le Nouveau Testament pour en extraire un système de théologie. Jadis Nägelsbach appliqua la même méthode aux poèmes homériques et en tira une théologie, systématique à plaisir!

L'idée même que Liechtenhan se fait du gnosticisme appelle

également de sérieuses réserves. Cette conception, il l'a exposée dans un chapitre spécial (p. 98 à 104). Gnose signifiait bien connaissance pour les gnostiques, mais connaissance entendue dans le sens de révélation. On ne l'acquiert pas par l'effort de la pensée ; elle vous est donnée d'en haut par l'entremise des révélateurs. Cette révélation transcendante, on se l'approprie par l'esprit. Si l'on est un homme spirituel, on possède par cela même l'organe qui saisit la révélation. Les gnostiques apportent donc au monde une révélation qu'il faut simplement accepter. Elle n'a pas besoin d'être démontrée. Le vrai gnostique a donc le sentiment d'être un révélateur ; il ne tire pas la vérité de son propre fonds ; il la communique comme il l'a reçue. « Si théologiens qu'ils soient, dit notre auteur, ils conservent le sentiment essentiellement religieux de la dépendance et de l'impuissance propre » (p. 103). Si les gnostiques ont réellement été tels que se les représente M. Liechtenhan, ils auraient dû posséder à un degré éminent le charisme de l'humilité !

Sur quoi se fonde notre auteur pour affirmer que les gnostiques se donnaient pour de simples révélateurs ou organes d'une révélation transcendante? Principalement sur le fait qu'ils s'appuient sur des autorités, et que plutôt que de s'en passer, ils en inventent. Mais au IIe ou au IIIe siècle, qui donc ne se réclame pas d'une autorité? L'un invoque Pythagore, un autre Platon, un troisième s'appuie sur une religion qu'il interprète à l'aide de l'allégorie. Personne alors, fût-il chef d'école et philosophe attitré, ne hasarde la moindre affirmation sans alléguer la garantie de l'antiquité. On ne se donne pas pour cela comme révélateur. Clément d'Alexandrie ou Plotin ont-ils jamais émis cette prétention? Il ne suffit donc pas de constater que la plupart des gnostiques invoquent des autorités pour conclure qu'ils tenaient leurs enseignements pour des révélations. Mais est-il vrai qu'ils ont élevé cette prétention? Basilide, Marcion, Ptolémée, Héracléon l'ont-ils fait? Y a-t-il un seul mot dans les fragments authentiques de leurs écrits qui trahisse pareille prétention? Leurs adversaires les en accusent-ils? Il est vrai qu'Apelle a publié un livre de « révélations ». Mais c'était à la fin de sa vie,

alors qu'il subissait l'ascendant de Philumène. Aux jours de sa maturité l'homme qui a écrit les « Syllogismes » n'avait assurément rien de l'illuminé ou du mystificateur. Est-ce à dire qu'il n'y a pas eu de gnostiques qui se soient fait passer pour des révélateurs de gnose transcendante? Loin de là. Marcus est l'exemple classique du charlatan gnostique. D'autres ont cru de bonne foi, semble-t-il, qu'ils étaient les dépositaires d'une gnose toute céleste. Tels ont été les auteurs des écrits coptes. Mais avait-on le droit de généraliser des cas particuliers, comme l'a fait M. Liechtenhan?

Notre auteur veut que dans les sectes hérétiques on ait attaché au terme de gnose un sens plus mystique que ne le comporte le mot même. Il est certain qu'au temps des gnostiques et probablement avant eux, il y a eu des milieux qui entendaient le mot gnose dans ce sens. On connaît les textes si intéressants et si curieux mis en lumière par M. Reitzenstein. Il n'est donc pas invraisemblable qu'il y ait eu des gnostiques qui envisageaient la gnose comme une sorte de connaissance moins rationnelle que mystique et transcendante à la pensée. Il ne faudrait pas, cependant, généraliser et exagérer. La *Pistis Sophia* qui devrait fournir, semble-t-il, à la thèse de M. Liechtenhan son plus solide fondement, contient un passage dont elle s'accommoderait difficilement (1). L'auteur y énumère la série de connaissances qui seront octroyées aux apôtres lorsqu'ils entreront dans le monde supérieur. Ces connaissances consistent en des réponses à toutes les questions que la curiosité humaine peut se poser au sujet du monde et de l'homme. Assurément elles n'ont rien de religieux ; elles sont aussi rationnelles que possible.

M. Liechtenhan a-t-il enfin songé que si les gnostiques avaient pris leurs doctrines pour des révélations, il est au moins étrange qu'ils aient cru nécessaire de les étayer sur de savantes exégèses? Un prophète a-t-il jamais raisonné comme le fait Ptolémée dans sa lettre à Flore? Héracléon lorsqu'il interprète le quatrième évangile est-il moins rationaliste qu'Origène? Basilide discute

(1) 206-216 ; édit. Schmidt, 91-93.

comme un pur philosophe la question de l'origine des maux. Ces remarques suffisent. L'erreur de M. Liechtenhan est d'avoir attribué au gnosticisme tout entier ce qui est vrai d'un certain gnosticisme à une certaine époque. Tant que l'on ne voudra pas tenir compte à tout le moins de la différence essentielle qu'il y a entre le gnosticisme des deux premières générations et celui de leurs successeurs, notamment du IIIe siècle, on se fera du gnosticisme une conception trop étroite. Elle sera vraie par un côté, fausse par l'autre.

Il ne nous reste plus qu'à signaler le grand ouvrage de M. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (1907). L'auteur a résumé ses vues dans l'article « Gnosticismus » de l'Encyclopédie classique de Pauly-Wissowa (1910).

M. Bousset ramène le gnosticisme à certains traits essentiels dont il recherche l'origine et l'explication principalement dans les religions orientales. C'est ainsi qu'il étudie successivement les sept archontes, la Mère, le Père inconnu, le dualisme gnostique, l'idée de « l'homme », les Hypostases, le Rédempteur, les mystères gnostiques. Dans un dernier chapitre il esquisse une théorie de la « genèse des systèmes gnostiques ».

La thèse de M. Bousset n'est autre que celle de M. Anz, mais élargie et surtout exposée avec une abondante documentation et un luxe d'érudition dont ne disposait pas M. Anz. L'ouvrage de Bousset est un monument de vues ingénieuses et sagaces. C'est de beaucoup ce que l'on a produit de meilleur sur le gnosticisme dans les dernières années.

Si grands que soient les mérites du travail de notre auteur, nous ne croyons pas qu'il nous apporte le mot de l'énigme gnostique. Il reste encore beaucoup à faire.

Remarquons d'abord que Bousset ne fait pas la critique des sources gnostiques. Il ne l'a pas cru nécessaire. Il s'est contenté de reprendre à son compte les résultats de cette critique qui paraissaient acquis vers 1905. Il n'y a ajouté que quelques conjectures d'un caractère tout subjectif. C'est une lacune dont l'ouvrage entier se ressent un peu partout.

L'auteur institue les comparaisons les plus étendues entre les doctrines gnostiques et les religions de Babylone, de la Perse, le mandaïsme et le manichéisme. Mais, ici encore, il n'a pas cru devoir faire la critique de ses sources. Pour ce qui concerne les religions orientales ou d'origine orientale, il s'approprie simplement les résultats des recherches de Pognon, Brandt, Cumont, Reitzenstein, etc. Les questions de date et de provenance de toute cette documentation ne sont pas soulevées. Tout au plus l'auteur émet-il ici et là quelque conjecture.

Il y a dans les vues de M. Bousset parfois des exagérations évidentes. C'est ainsi qu'il fait de Basilide un franc dualiste. Son affirmation se fonde uniquement sur un texte des *Acta Archelaï* d'interprétation douteuse et sur un mot d'apparence tendancieuse de Clément d'Alexandrie. Les fragments authentiques de Basilide sont aussi contraires que possible à la thèse de Bousset. Il attribue de même à Marcion un dualisme de principe qu'il fait dériver du mazdéisme et par là le défigure entièrement (1).

M. Bousset postule l'existence d'un gnosticisme primitif qui aurait été comme la terre d'alluvion de tous les autres systèmes gnostiques. Mais où le trouve-t-il ? Où sont les documents et les textes qui autorisent son hypothèse ? Uniquement dans les notices des hérésiologues. Encore sont-ce celles de ces notices que nous ne sommes plus en mesure de contrôler par des textes authentiques. Qu'avons-nous dans ces notices ? Un fouillis de sectes mal connues et manifestement confondues ensemble. Comment M. Bousset n'a-t-il pas senti qu'avant de bâtir un édifice sur ce chaos, il fallait l'éclaircir, y pratiquer des trouées, y faire pénétrer un peu de lumière ? Toute cette partie de la documentation gnostique a besoin d'être passée au crible d'une critique serrée. Et c'est sur ce fondement qui n'est que du sable mouvant, que l'auteur élève sa construction ! Le fondement est artificiel, la construction risque bien d'être aussi artificielle que lui.

Remarquons enfin que l'hypothèse joue un rôle prépondérant

(1) Voir Harnack, *Marcion*, nouvelle réfutation de la thèse de Bousset, *Beilage* IX.

dans cet ouvrage. L'auteur a évidemment une confiance presque illimitée dans ses propres conjectures. Affaire de tempérament intellectuel. Pour nous, ces ingénieuses hypothèses qui s'enchaînent et s'ajustent si bien ne sont guère matière qu'à divertissement. Nous n'arrivons pas à les prendre très au sérieux. Nous nous refusons absolument à les accueillir comme des faits d'histoire, prouvés et scientifiques.

Quelles que soient les réserves que nous soyons contraint d'apporter aux vues de M. Bousset, nous reconnaissons bien volontiers qu'il aboutit à des résultats de la plus haute importance. Il nous paraît avoir fortement établi l'existence d'un gnosticisme extra-chrétien. Friedlænder pensait avoir découvert un gnosticisme juif. Ce qui est certain, c'est qu'il a existé en dehors et avant le christianisme des spéculations et des tendances gnosticisantes. Il y a eu un esprit gnostique avant les gnostiques chrétiens. Ce que Bousset a mis également en pleine lumière, c'est l'influence des religions orientales et syncrétistes sinon sur tout le gnosticisme, du moins sur une notable partie des systèmes gnostiques. A ce point de vue, ses recherches conservent toute leur valeur (1).

Complétons cette revue par la mention de quelques ouvrages parus depuis 1914.

L'ouvrage que M. Harnack a consacré à Marcion est le plus important qui ait paru depuis dix ans sur le gnosticisme. Il est intitulé *Marcion : das Evangelium vom fremden Gott*, 1921. C'est une étude critique du marcionisme, doublée d'une appréciation de sa signification historique. D'après l'auteur, Marcion a été un réformateur de l'Église dans le passé, et un précurseur de certaines aspirations de la conscience chrétienne de notre temps. Nous n'avons à tenir compte ici que des résultats des recherches critiques de l'auteur.

M. Harnack reprend dans ce livre les vues qu'il a jadis exposées dans sa *Dogmengeschichte*. Il les précise, en complète la docu-

(1) Ce qui précède est tiré de deux articles mentionnés à la p. 501.

mentation et s'applique à leur donner toute leur portée. Il finit par faire du marcionisme un phénomène historique tout à fait à part et d'une importance capitale. Il n'appartiendrait ni au catholicisme ni au gnosticisme. Il serait unique en son genre. Grande aurait été son influence. L'Église, pense l'auteur, a été contrainte de suivre les voies qu'il a ouvertes. Cependant dès le troisième siècle le marcionisme baisse en Occident, et au v^e^ siècle il disparaît.

Ce qui donne une valeur particulière à l'ouvrage de M. Harnack, c'est l'étude des sources. Il a complété et précisé celle qu'il en avait déjà faite. Les sources ecclésiastiques sont jugées de façon définitive. L'auteur a reconstitué et le Nouveau Testament de Marcion et ses *Antithèses* dans la mesure où cela est possible (1).

De cette documentation si solidement établie, M. H. tire une conception neuve et vraiment originale du marcionisme, de son origine, de son caractère, de son histoire. D'après lui, Marcion n'a rien emprunté aux religions syncrétistes de son temps, donc rien au pré-gnosticisme quel que soit celui-ci et ce que l'on entend par ce terme ; il ne doit rien à la philosophie grecque ; il est étranger à toute métaphysique ; il n'a jamais fondé sa doctrine sur des inspirations et des révélations qu'il aurait reçues ; il ne se réclame pas de la tradition chrétienne qu'il croit entachée de judaïsme. L'unique source de sa pensée chrétienne, ce sont les épîtres de Paul et l'Évangile. Son christianisme est une « religion du livre » ; il est exclusivement biblique. Marcion est le premier théologien « rigoureusement bibliciste ».

En méditant les Galates, Marcion a compris l'opposition du Judaïsme et de l'Évangile. Elle l'a rendu sensible à la différence entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu de Jésus-Christ. Le premier est dur, violent, implacable, belliciste. Il est juste ; mais à la façon d'un code juridique. Le Dieu de Jésus-Christ est tout le contraire. C'est un Dieu de bonté qui veut le salut des hommes.

(1) Excellente étude d'ensemble du livre de M. Harnack dans la *Revue d'Histoire et de philosophie religieuse* (mars-avril 1923) par M. H. Strohl.

Sa justice se confond avec l'amour. Nul ne l'a connu avant que Jésus-Christ l'eût révélé. Le Dieu de l'Ancien Testament lui-même ignorait son existence. Le Dieu de l'Évangile est proprement étranger à ce monde. Il n'y a entre lui et le Cosmos visible aucun lien. Il ne l'a pas créé ; il n'en a pas été la Providence. C'est le Dieu d'Israël qui a créé le monde, qui l'a administré ; ses ministres et ses adorateurs sont les patriarches et les prophètes. Israël est son peuple. Ses prophètes ont annoncé qu'il enverrait son Messie. Ce Christ qui doit établir son royaume sur la terre n'est pas encore venu.

L'œuvre du Christ, révélateur du Dieu inconnu, c'est le salut des hommes. C'est le but même que son Dieu s'est proposé. Les marcionites disaient : sufficit unum hoc opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua... Seront sauvés ceux qui apprendront à connaître le Dieu inconnu et qui par leur ascétisme s'efforceront de se soustraire au monde qui est l'œuvre du Dieu de l'Ancien Testament. Jésus-Christ a poursuivi l'œuvre rédemptrice jusque dans le séjour des morts. Il y est descendu après sa mort. Les âmes qu'il y a sauvées ce ne sont pas les patriarches, les prophètes, les saints de l'Ancien Testament. Ceux-ci appartiennent au Dieu qu'ils ont servi. Les âmes qui sont venues à lui en foule et qu'il a sauvées, ce sont les réprouvés et les parias de l'Ancien Testament, les Caïn, les gens de Sodome, etc. Il n'est pas venu pour sauver les justes, mais les pécheurs.

Voilà le véritable évangile. C'est celui que Paul a prêché et qu'il a défendu contre les judaïsants. Il est véritablement unique. A l'heure où cet évangile se dévoile aux yeux émerveillés de Marcion, il s'écrie : « O miracle des miracles, ravissement et sujet de stupeur, on ne peut rien dire, rien penser qui dépasse l'Évangile ; il n'existe rien à quoi on puisse le comparer. »

Du coup il est manifeste que cet Évangile a été altéré. On ne le retrouve plus tel que l'a révélé Jésus-Christ ni dans la tradition, ni dans les écrits chrétiens, épîtres et évangiles. Les chrétiens judaïsants l'ont gravement défiguré. La première tâche à laquelle s'appliquera Marcion, ce sera d'expurger les documents

du Christianisme. C'est ainsi qu'en prenant Luc comme base, il fait son évangile. Par le même procédé, il expurge les épîtres pauliniennes. Dès lors, il a son Nouveau Testament, et c'est sur ce fondement qu'il établit sa doctrine. Les *Antithèses* la formulent à l'usage des fidèles.

C'est donc une refonte du christianisme que Marcion entreprend. Il croit en dégager la figure primitive. Véritable œuvre de réforme. Marcion est un réformateur. Ce qui le prouve bien, c'est qu'il fonde non pas une école mais une église. Rivale de l'église catholique, l'église marcionite ne laisse pas d'exercer une influence décisive, bien qu'indirecte, sur l'évolution de celle-ci. Elle lui apprend à devenir la religion d'un livre canonique ou sacré, comme elle lui donne l'exemple de la codification de ses croyances.

Cette conception du marcionisme, M. Harnack la tire de la documentation qu'il a si bien établie. C'est dire qu'elle repose sur un fondement solide. S'il fallait se faire une idée de la doctrine de Marcion uniquement d'après cette documentation, il faudrait, semble-t-il, donner entièrement raison à Harnack. Mais dès que l'on jette les regards en dehors du marcionisme, sur les mouvements d'idées analogues du temps, on se voit contraint de faire à la conception de notre auteur d'importantes réserves.

Est-il exact que Marcion ait puisé exclusivement dans l'étude des Galates et du paulinisme sa doctrine de deux dieux, celui de l'Ancien Testament et celui que, pour la première fois Jésus-Christ a révélé ? Qu'il n'ait pas été dualiste dans le sens persan, comme le prétendait M. Bousset, rien de plus vrai. M. Harnack le démontre de façon décisive; voir *Beilage*, IX. Il n'en est pas moins vrai que Marcion affirme l'existence de deux dieux, l'un créateur et Dieu d'Israël, l'autre Dieu de Jésus-Christ. Est-ce seulement l'opposition que Paul fait entre la loi et la grâce, le judaïsme et le christianisme qui lui a donné cette idée ? On peut en douter alors que l'idée d'un dieu suprême et de divinités subalternes est si répandue à cette époque. Depuis le Timée de Platon, les philosophes distinguaient couramment Dieu par excel-

lence, ὁ Θεὸς, τό δαιμόνιον, τὸ Θεῖον, des dieux subalternes. Ceux-ci sont ses ministres chargés de l'administration du Cosmos. L'un les appelle des démons, un autre des raisons séminales, ou λόγοι immanents dans le Cosmos. Voyez Plutarque, Épictète, Dion de Pruse ou Maxime de Tyr. Cette distinction se retrouve chez tous les théologiens gnostiques. D'un côté vous avez un dieu si quintessencié, qu'il ne peut ni se saisir, ni se définir. D'un autre côté vous avez un démiurge ou des anges qui forment le Cosmos. C'est la doctrine à quelques nuances près de Basilide, de Valentin, des gnostiques des *Philosophumena*. L'opposition même que Marcion fait entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui de Jésus-Christ ne lui appartient pas exclusivement. Ptolémée dans sa lettre à Flore la fait aussi, et en même temps critique celle que font les marcionites. Il la considère comme trop radicale. Ce n'est donc pas à eux qu'il en est redevable. Origène lui-même reconnaît que le Dieu de l'Ancien Testament a un autre caractère que celui de Jésus-Christ, quoiqu'il les déclare identiques. Or c'est à Platon plus qu'à tout autre qu'il a pris les éléments de sa doctrine de Dieu et de la Providence. En fait l'idée était dans l'air. Elle a pu s'insinuer dans la pensée de Marcion sans qu'il s'en doutât. Elle a pu lui être suggérée du dehors. Ce qui est vrai, c'est que chez Marcion l'idée revêt de suite une forme biblique. Elle perd entièrement son caractère philosophique grec. Elle se traduit dans l'opposition tranchée qu'aperçoit Marcion entre le dieu du judaïsme et celui de l'Évangile.

A en croire M. Harnack, le marcionisme est une sorte de phénomène à part. Il n'est ni chrétien ni gnostique. Issu des seules méditations de son auteur, il est entièrement original. Que Marcion et son école ne se confondent pas avec les autres gnostiques et qu'ils aient leur caractère propre, nous en convenons. Nous estimons qu'il est prouvé qu'il n'y a pas un gnosticisme mais des gnosticismes. M. Harnack a eu le rare mérite de contribuer plus que tout autre à mettre ce fait en relief. Il est le premier qui ait bien discerné l'originalité de Marcion, et qui par conséquent nous ait obligés de nous demander si Basilide, Valentin, Carpocrate n'ont pas aussi leur originalité. Son étude sur Marcion

a été une sorte de percée singulièrement fructueuse dans le bloc mystérieux du gnosticisme. Mais prétendre que Marcion n'a presque rien en commun avec les autres gnostiques, c'est exagéré. On vient de le voir, alors que les catholiques affirment avec opiniâtreté l'identité du Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, Marcion, comme les théologiens gnostiques, déclare qu'il y a un Dieu suprême, ignoré jusqu'à Jésus-Christ, et un dieu des Juifs créateur et maître du Cosmos. Si biblique de contenu que soit sa doctrine de Dieu, il faut avouer qu'elle est plus voisine dans le fond de celle de Basilide, de Valentin, d'Héracléon, que de celle des catholiques. M. Harnack déclare que l'apôtre Paul a été le seul maître de Marcion (*Beilage* II, p 35). Il accorde cependant que c'est à Cerdon qu'il a emprunté l'idée que la matière est mauvaise en soi. De cette idée il fera le fondement de son ascétisme. Irénée fait erreur quand il prétend que Marcion est redevable à Cerdon de sa doctrine de Dieu. C'est aussi ce que nous pensons (p. 436), et c'est ce que M. Harnack nous paraît avoir à nouveau et définitivement démontré (*Beilage* II). Encore une fois ce que Marcion a réellement emprunté à Cerdon, c'est sa doctrine de la matière. En effet, cette doctrine n'est pas dans la logique du système. Que le Diable ait créé la matière, soit, mais rien n'obligeait le Dieu juste de Marcion de la créer. M. Harnack estime donc que cette notion de la matière est une sorte de corps étranger dans la théologie de l'hérésiarque ; il n'y attache que peu d'importance. Et cependant toute la morale ascétique de Marcion repose sur elle et en dérive. C'est là une répercussion d'importance.

Quoi qu'il en soit, retenons que M. Harnack accorde qu'à tout le moins Marcion sur ce point est tributaire du gnosticisme de Cerdon et se rapproche d'une école que l'Église de Rome a sûrement répudiée de bonne heure.

Irénée nous apprend (I, 27, 3 et IV, 27, 2) que Marcion enseignait que « Caïn et ses semblables, les gens de Sodome, les Égyptiens etc. ont été sauvés lorsque le Seigneur est descendu aux enfers » tandis que les patriarches et les prophètes sont restés dans le séjour des morts et n'ont point participé au salut.

Celse (*C. Cels.* VI, 53) et Épiphane (*haer.* 42, 4) confirment ce renseignement. M. Harnack l'accepte. Il était logique en effet d'exclure du salut que procure le Fils du Dieu étranger les serviteurs et les amis du Dieu de l'Ancien Testament, et d'autre part de croire que les parias de son royaume, les pécheurs ont été sauvés. Ce que M. Harnack ne rappelle pas, c'est que toutes ces sectes que nous avons étudiées sous le titre d'antibibliques (p. 355) ont professé une doctrine toute pareille. La question se pose alors : celle-ci émane-t-elle de Marcion pour se propager ensuite dans les sectes antibibliques ou inversement? Si l'on estime que même s'il était prouvé que ces sectes sont plus anciennes que Marcion et constituent le prégnosticisme, il est impossible de savoir au juste quelles ont été leurs doctrines ; si l'on pense qu'en tous cas ce ne sont pas les doctrines que leur attribuent les hérésiologues, comment pourrait-on affirmer que Marcion leur doit une doctrine aussi précise, d'autant plus qu'elle cadre si bien avec son système? Si d'autre part on pense comme nous le faisons, que ces sectes, du moins telles que nous les connaissons d'après la tradition ecclésiastique, datent de la fin du II^e^ siècle, il devient tout à fait vraisemblable que la doctrine dont il s'agit s'est propagée dans leur sein à cette époque, et qu'elles l'ont empruntée à Marcion. C'est cette hypothèse que nous avons adoptée et que nous maintenons encore. De quelque façon que l'on explique l'existence et chez Marcion et chez les sectes antibibliques de cette curieuse doctrine, elle constitue entre cet hérésiarque et les autres gnostiques un lien des plus marqués. Nous constatons enfin que le marcionisme est une gnose au même titre que les systèmes de Basilide, de Valentin, de Ptolémée, du Pérate et du Sèthien d'Hippolyte. Qu'est-ce qu'une gnose à cette époque? Tout simplement une sorte de conception cosmologique et religieuse du monde tant invisible que visible, doublée d'un idéal très précis de vie et de conduite. C'est à la fois une spéculation et une morale, une ἐπιστήμη transcendante et un βιός ascétique ou rigoriste. C'est sous forme de gnose que tout penseur conçoit alors la science et la vie. Qu'il soit philosophe ou théologien chrétien, il est en fait gnostique. Un néopy-

thagoricien, un platonicien et même le stoïcien de ce temps, un Dion de Pruse, un Numénius, un Plutarque, un Épictète, tout comme un Basilide, un Valentin, un Héracléon, pourraient s'intituler gnostiques. Un Clément ou un Origène sont des gnostiques chrétiens. Pourquoi ne les classons-nous pas avec les gnostiques et réservons-nous cette appellation aux théologiens que l'Église a répudiés ? Parce que ces théologiens se sont tous affranchis de la tradition chrétienne ; ils ne se sont pas donné pour tâche de la justifier et de la transformer en une sorte de philosophie religieuse. Or c'est ce que très consciemment Clément et Origène ont tenté de faire. Marcion n'a pas traité la tradition avec moins de dédain que ne l'ont fait Basilide ou Valentin, puisqu'il a voulu l'expurger du levain judaïque. Voilà la raison pour laquelle nous continuons à le classer parmi les gnostiques, puisque l'usage veut que ce terme s'applique particulièrement aux théologiens chrétiens qui, au IIe et au IIIe siècle, n'ont tenu compte des croyances chrétiennes déjà devenues traditionnelles que dans la mesure où cela convenait à leur pensée. Il est du même côté de la barricade.

Certes M. Harnack a rendu un inappréciable service à la pensée chrétienne au IIe siècle en mettant en pleine lumière l'originalité de Marcion, mais si M. Bousset a failli pour ainsi dire submerger le marcionisme dans le syncrétisme religieux du temps, l'auteur de la *Dogmengeschichte* l'a décidément trop isolé de l'ambiance contemporaine.

Dans cette revue bibliographique, nous ne mentionnons pas les études et les articles consacrés à des détails isolés ou à des traits particuliers des doctrines gnostiques. Nous ne relevons que les ouvrages importants. Cependant l'étude de M. L. Fendt (*Gnostische Mysterien*, 1922) mérite de ne pas être omise. Moins par la lumière qu'elle apporte sur les sectes qu'elle étudie, que par la méthode qu'elle applique. Elle en illustre de manière frappante les graves inconvénients.

M. Fendt a une conception particulière de l'origine du sentiment religieux, de la religiosité comme il dit, et des aspects qu'elle revêt. Il en marque trois (p. 63 à 65). Ces trois aspects

correspondent en somme à trois phases généralement successives du développement de la religiosité.

L'auteur pense trouver l'illustration et la confirmation de sa théorie dans l'étude des rites eucharistiques de certaines sectes gnostiques. Ces sectes sont les Phibionites d'Épiphane (*Haer.* 26, 4), les Ophites (Épiphan. *haer.* 37, 5), les gnostiques de la *Pistis Sophia* (243 sq, Schmidt), l'hérésie de Marcus (Irénée, *adv. haer.* I, 13, 2) et celle des Actes de Thomas (49 et 50), enfin ce qu'il appelle l'Eucharistie hellénistique (Actes de Jean, fragment d'Isidore, lettre de Ptolémée à Flore).

La théorie de l'auteur est bien plus psychologique qu'historique. Il ne la dégage pas des textes et des faits, il interprète textes et faits à la lumière de sa théorie. C'est ainsi qu'il croit trouver dans le rite immonde des Phibionites une forme tout à fait primitive de religiosité. Il semble avoir adopté les vues de Freud. Il soutient que les innomables pratiques de ces gens, lesquelles ne sont qu'une extrême dépravation de l'instinct sexuel, ont fait jaillir chez leurs adeptes l'étincelle du sentiment religieux. Il en est de même des Ophites. L'épouvante qu'inspire le serpent fait naître chez eux l'idée de « ce qui dépasse la conscience et le Cosmos ». C'est sur une raison de cette nature qui n'a rien à voir avec la critique des sources, qu'il prétend établir le caractère primitif non seulement des rites phibionites et ophites, mais de ces rites tels qu'Épiphane les décrit.

D'ailleurs M. Fendt est aussi éloigné que possible de toute préoccupation de critique documentaire. Il ne lui vient même pas à l'esprit de soulever la question de la crédibilité des sources ecclésiastiques qu'il utilise. Épiphane mérite-t-il la confiance qu'il lui témoigne? Ne lui arrive-t-il jamais d'altérer les informations qu'il a recueillies, ou de les présenter sous forme tendancieuse? Puis ses informations, si elles sont exactes, se rapportent-elles à une secte contemporaine d'Épiphane, ou au passé de cette secte, à ses origines? Si elles reproduisent des données anciennes peut-être de trois siècles, comment peut-on le savoir? Si elles proviennent d'une antique tradition, ont-elles été altérées au cours d'une transmission séculaire ? Autant de questions qu'un

historien digne de ce nom se gardera d'écarter avant de faire fond sur les notices des auteurs ecclésiastiques. Si par hasard la critique établissait que les hérésiologues sont fort sujets à caution, que deviendraient les ingénieuses hypothèses qu'imagine l'auteur d'après Irénée, Hippolyte et Épiphane?

M. Fendt n'ignore pas qu'aux premiers siècles le syncrétisme est partout. Le christianisme lui-même sous bien des rapports est une religion syncrétiste. Chez les gnostiques cette tendance se manifestait sur une grande échelle par l'échange des idées et des écrits. La plupart des écoles et des associations gnostiques, tout en ayant leur caractère propre et leur originalité particulière, faisaient de larges emprunts à d'autres sectes. Rien de plus délicat que de démêler dans ces amalgames de doctrines ce qui est bien commun et bien particulier. C'est pour cette raison qu'il est indispensable de faire l'analyse critique de chaque notice ecclésiastique avant de l'utiliser, de la ramener à ses éléments constitutifs et si possible de déterminer l'âge et la provenance de ces éléments. M. Fendt ne paraît même pas se douter de la nécessité de cette besogne préalable. Il lui semble tout naturel de rapprocher Basilide, Ptolémée, Marcus, les gnostiques coptes, comme s'ils étaient contemporains. Il lui suffit qu'il y ait une similarité qui le frappe entre tels traits ou tels rites gnostiques pour que, sans se préoccuper des différences de temps et d'espace, il déclare qu'ils sont identiques, et que les sectes où se rencontrent ces gestes ou ces rites sont apparentées. Tant de candeur ne laisse pas d'étonner.

Le plus grave inconvénient de la méthode que pratiquent l'auteur et l'école dont il relève, c'est qu'elle est nécessairement arbitraire et fantaisiste. Elle substitue l'imagination au sens critique; Les données des textes deviennent matière à d'ingénieuses combinaisons et à d'artificielles constructions. L'histoire des religions n'est plus qu'un vaste puzzle.

Appliquez cette méthode de la comparaison des textes et des faits, de leur rapprochement sans contrôle et sans vérification critique des titres de créance, à la religion d'Israël. Puisez les données de cette histoire dans les textes bibliques sans les avoir

classés, sans en avoir établi la provenance, l'âge, le caractère, la valeur historique. Quel serait le résultat d'un pareil travail ? Imagine-t-on le tableau que cela donnerait de la dite religion ? Que l'on tente de même de faire l'histoire de la religion hellénique sans avoir fait la critique des poèmes homériques, de la théogonie d'Hésiode, des traditions religieuses de toute nature de la Grèce antique. Que l'on fasse des rapprochements entre les données venues d'Asie-Mineure et datant du VII^e^ ou VI^e^ siècle et d'autres d'origine alexandrine Personne ne prendrait au sérieux des recherches de cette espèce.

Inutile d'insister davantage. Il est clair que la méthode comparative ne donnera de résultats féconds et durables que dans la mesure où elle reposera sur une étude critique préalable vraiment sérieuse des documents, des textes, des phénomènes et des faits qu'elle se propose d'interpréter et d'exploiter. Les deux méthodes, bien loin de s'exclure, sont faites pour se compléter. L'une fournit à l'autre des matériaux dûment éprouvés que celle-ci mettra ensuite en œuvre. Ses interprétations reposeront sur un fondement solide et mériteront d'autant plus la confiance.

Signalons enfin les études qui sont parvenues à notre connaissance dans ces dernières années :

Bill, *Zur Erklärung und Textkritik des I^en^ Buches Tertullian's Adversus Marcionem*, 1911, étude qui nous avait échappé et qui mérite d'être mentionnée.

Mac Cullock, *The gnostic conception of the cross.*

F. Legge, *Forerunners and rivals of Christianity*, 2 vol. Cambridge, 1915.

T. S. Lea and F. B. Baud, *Materials for the study of the apostolic Gnosis*, Oxford, 1919.

E. Bosshardt, *Essai sur l'originalité et sur la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion*, 1921.

J. Rivière, *Un exposé marcionite de la Rédemption*, dans Recherches des sciences religieuses, 1921, p. 185-227.

H. Leisegang, *Pneuma Hagion*, Leipzig, 1922.

J. P. Steffen, *Das Wesen des Gnösticismus und sein Verhältniss*

zum katholischen Dogma, Paderborn, 1922, dans Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, XIV

L. Dougall et C. W. Emmel., *The Lord of thought*, London, student christian movement, 1922.

U. Frascattine, *Il misticismo graeco et christianismo*, Rome, 1922.

K. Muller, *Zum Verständniss der Valentinischen Gnosis*, dans Nachrichten der Gött. Gesellschaft der Wissenschaften.

Harnack, *Neue Studien zu Marcion*, 1923, dans Texte und Untersuch. et un article du même dans The Journal of Religion, de Chicago *Nicolaiten und Nicolaus*, July 1923.

TABLE DES RÉFÉRENCES

Acta Thomae, 494.
Adeptes de la Mère, 379-412, 443.
Agrippa Castor, 39 (note 2).
Alexandrie. Ecole d', 11.
Alfaric, 6, 9, 21, 31 (note).
Ambroise, 175.
Amélineau, 11, 269 (note), 507, 519.
Anrich, 479.
Anz, 519-523.
Apelle, 7, 173-188.
Apophasis de Simon, 225.
Archontiques, 400-401.
Ascétisme gnostique, 457.
Athénagore, 28.

Barbelognostiques, 396-400.
Bardesane, 497-498.
Basilide, 28, 39-56, 227, 440.
Bill, 539.
Bosshardt, 539.
Bousset 5, 6, 9, 19, 31 (note), 37, 40 (note), 74, 100, 121, 144 (note), 154 (note 2), 155 (note 3), 189, 192 (note), 238 (note), 269 (note), 357 (note), 385 (note), 389 (note), 398 (note 2), 401 et 402 (note), 407 (note 2), 465-467, 469, 480, 527-529.
Brooke, 514.

Caïnites, 372.
Caïus, 435.
Carpocras et son fils, 413-419.
Carpocratiens, 425 et suiv.
Celse, 356 et suiv., 394.
Cerdon, 436-437.
Cérinthe, 433-436.
Clément d'Alexandrie, 13, 16, 28, 41, 44, 47, 49-51, 59-62, 146, 169, 249, 259, 413 et suiv., 420.
Cumont F., 18, 387 (note 1).
Cyprien de Carthage, 28.

Dibelius, 138 (note), 258-259 (note), 387, 514.
Docètes des Philosophumena, 237-240.

Épiphane, 6, 20, 51, 66-70, 115 (note), 148, 149, 288 (not 2), 335 et suiv., 391 et suiv., 400, 416, 417, 421, 423 et suiv., 431.
Eusèbe, 375, 429 (note).

Fendt, 536-539.
Frazer, 18.

Gnostiques antibibliques, 355-377.
Gnostiques borborites, phibionites etc., 423.

Gnostiques coptes, 269-333.
Gnostiques de la légende, 429-437.
Gnostiques licencieux, 413-428.
Gnostiques des Philosophumena, 189-249, 219.

Harnack, 7, 10, 24 (note), 40 (note), 103 (note), 143, 151, 174, 176, 269 (note), 286, 288 (note 2), 310, 323, 361, 502-506, 514-519, 529-536.
Heinrici, 107, 108, 114, 501 502.
Héracléon, 7, 26, 76-102, 132.
Hilgenfeld, 1, 5, 40 (note), 103 (note), 260 (note), 359 (note), 395 (note), 506-507.
Hippolyte, 6, 25, 34, 51, 52, 54, 71, 117, 147, et suiv., 150, 174, 243 et suiv., 259, 335 et suiv., 366 et suiv., 420.

Irénée, 6, 16, 18, 19, 25, 28, 44, 55, 71, 107-139 (La notice sur l'école de Valentin), 139, (note), 149, 265-267, 335 et suiv., 341 et suiv., 363 et suiv., 380 et suiv., 386 (note 2), 415 (note 2), 434.
Isidore, 45, 47.

Justin le Gnostique, 209-216, 384, (note 1).
Justin Martyr, 12, 18, 28, 106, 413, 425.

Kessler, 519 (note 1), 522.
Koestlin, 289.
Koffmane, 523 (note).
Köhler, 389 (note).

Liechtenhan, 287 (note), 311 (note), 313 (note), 349, 494, 523-527.
Livres de Jéû, 11, 16, 446 et 447, 514.

Marcion, 7, 10, 35, 85, 143-172, 442.
Marcus, 335-347.
Ménandre, 432.
Ménégoz E., 5.
Monceaux P.. 5, 8, 20.
Monoïmus, 240-242.

Naassènes, 190-196, 444.
Nau F., 497.
Nicolaïtes, 419-423.

Ophites, 13, 349-354.
Origène, 7, 12-14, 15, 39, 126, 147, 249, 356 et suiv., 394.

Pérates, 196-202, 444.
Philaster, 391 (note 2), 415 (notes 2 et 3), 435.
Pistis Sophia, 11, 16, 446 et 447, 514.
Plotin, 34, 120, 511-513.
Preuschen, 313 (note), 494.
Pseudo-Basilide, 227-237.
Pseudo-Tertullien 391 (note 2).
Ptolémée 6, 11, 102-107, 134, 140 (note).

Rédemption gnostique, 455 et 456.
Reitzenstein, 18.
Renan, 3, 5, 24, 288 (note 2), 338, 462 (note 2).
Rhodon, 177 et suiv.

Salmon, 189.
Satornil, 432-433.

Science gnostique, 453-455, 477.
Schmidt, K., 37. 269 (note), 273 et note, 277, 288 (note 1), 296 (note), 311 (note), 313 (note), 315 (note), 322 (note), 323, 324, 350, 377 (note), 397 (note), 400 (note), 489-491, 508-514.
Séthiens, 202-209, 373, 444.
Sévériens, 375.
Simon le Magicien, 216-226, 430-432.
Staehlin, 189.

Tertullien, 12, 13, 15, 16, 25, 28, 65, 103, 144 et suiv., 174, 216, 249, 335 et suiv.
Théodoret, 6 394, 413.
Théodote, 257-267.
Toutain, 18.

Valentin, 11, 26, 35, 46, 57-74, 223, 441, 470 et suiv.
Valentin des Philosophumena, 251-256.
Volkmar 414 (note).

Wobbermin, 479.
Woide, 313 (note) 320.

TABLE DES MATIÈRES

		Pages.
Avant-Propos		1-2
Introduction		
Chapitre I	Le problème	3-22
Chapitre II	La méthode	23-32
Chapitre III	Le classement des écoles et associations gnostiques	33-38

PREMIÈRE PARTIE

Les grands gnostiques et leurs premiers disciples.

Chapitre I	Basilide	39-56
Chapitre II	Valentin	57 74
Chapitre III	Disciples de Valentin	75-141
Chapitre IV	Marcion et son disciple Apelle	142-188

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre I	Les gnostiques des Philosophumena	189-249
Chapitre II	Le Valentin des Philosophumena	251-256
Chapitre III	Les extraits de Théodote	257-267

TROISIÈME PARTIE

	Écrits gnostiques en langue copte	269-277
Chapitre I	Les écrits de la Pistis Sophia	279-311
Chapitre II	Les écrits du papyrus de Bruce	313-333

QUATRIÈME PARTIE

Les gnostiques des hérésiologues.

		Pages.
Chapitre I	Marcus et ses adeptes	335-347
Chapitre II	Ophites ou gnostiques, Distinctions et classement	349-354
Chapitre III	Gnostiques antibibliques	355-377
Chapitre IV	Les Adeptes de la Mère	379-412
Chapitre V	Les gnostiques licencieux	413-428
Chapitre VI	Gnostiques de la légende	429-437

GNOSTICISME ET GNOSTICISMES

Chapitre I	La diversité des systèmes gnostiques	439-451
Chapitre II	L'unité du gnosticisme	453-467
Chapitre III	L'évolution du gnosticisme	469-483
Conclusion		485-488
Appendices		
I	Les gnostiques de Plotin	489-491
II	Les gnostiques dans la littérature chrétienne	493-496
III	Bardesane	497-498
IV	Aperçu bibliographique	499-539
Table des références		541-543

ERRATA

P. 44, ligne 14, lire : ἀφίεσθαι.
P. 48, note 1, ligne 2, lire : τὸ
P. 67, note, ligne 1, lire : παραβεβλῆσθαι.
P. 72, note, lire : p. 115.
P. 82, note 1, ligne 3, lire : δι' αὐτοῦ.
P. 83, note, ligne 2, lire : ἁμαρτίαν.
P. 111, note, lire : on verra p. 135.
P. 138, { note, ligne 5, lire : Iao.
{ note, ligne 13, lire : (v. p. 258).
P. 188, à la 6e ligne au bas de la page, lire : « défaut d'après les vestiges ».
P. 190, note, ligne 5, lire : ἔχειν au lieu de ἔκ ειν.
P. 192, { note, ligne 1, lire : 146,78; 154,17.
{ note, ligne 5, lire : κεχαρακτηρισμένος.
P. 198, note 2, ligne 2, lire : ὃς.
P. 201, note, dernière ligne, lire : μυστήρια.
P. 229, note, ligne 1, lire : ἐπεὶ.
P. 373, note 1, ligne 10, lire : de.
P. 397, note 2, ligne 7, lire : -prême.
P. 407, note 1, ligne 3, lire : κατοικεῖ.
P. 416, note 1, ligne 2, lire : τῶν.
P. 449, lignes 1 et 2, lire : sur et nous.
P. 507, dernière ligne, lire : un demi-siècle.

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE PEYRILLER, ROUCHON ET GAMON

CORNELL UNIVERSITY
LIBRARY
NEW YORK

GIRON (N.). Légendes coptes, fragments inédits publiés, traduits, annotés, avec une lettre à l'auteur par E. Revillout, VIII, 81 pp., in-8, 1907 ..... 20 fr.

I. Entretien d'Ève et du serpent. — II. Le sacrifice d'Abraham. III. Histoire de Marina. — IV. Histoire des filles de Zénon. — V. Histoire de la fille de l'Empereur Basilisque.

MEYER (Ed.). Histoire de l'antiquité, t. II : L'Egypte jusqu'à l'époque des Hyksos, traduit par A. Moret, XXIV, 388 pp., gr. in-8, 1914 ..... 30 fr.

Sources pour l'histoire de l'Égypte. — Commencements de la civilisation et de l'histoire de l'Égypte. — II. Les états primitifs d'Egypte. Les royaumes des adorateurs d'Horus. — III. L'Egypte sous les Thinites. — IV. L'ancien empire. — V. La fin de l'ancien empire et l'époque de transition. — VI. Le moyen empire. — VII. Décadence du moyen empire et domination étrangère. — Index.

MARESTAING (P.). Les écritures égyptiennes et l'antiquité classique, 145 pp., in-8, 1913 ..... 20 fr.

Dans cet ouvrage, M. Marestaing a réuni tous les témoignages grecs et romains sur les hiéroglyphes. Chaque texte est accompagné d'une traduction et d'un commentaire. L'auteur a laissé de côté la littérature chrétienne qu'il se propose de traiter séparément.

NAVILLE (E.). L'évolution de la langue égyptienne et les langues sémitiques, XIII, 179 pp., gr. in-8, 1920 ..... 25 fr.

I. L'écriture (origine figurative de l'écriture égyptienne — origine de l'écriture cananéenne — le déterminatif et l'ordre des signes en égyptien). — II. La grammaire. — III. Le démotique et l'araméen. — IV. Le copte. — V. L'hébreu.

SOTTAS (H.) et DRIOTON (Ét.). Introduction à l'étude des hiéroglyphes, portrait de Champollion, 3 pl., fig. dans le texte, 195 p., petit in-8, 1922 ..... 25 fr.

Première partie : le système hiéroglyphique. — Chap. 1. Principe du système. — Chap. 2. Evolution du système. — Chap. 3. Extension du système. — Chap. 4. Disposition matérielle de l'écriture (I, direction de l'écriture. — II, distribution des signes).

Deuxième partie : la connaissance des hiéroglyphes. — Chap. 5. L'antiquité égyptienne. — Chap. 6. L'antiquité classique. — Chap. 7. Les pères de l'Eglise et Kircher. — Chap. 8. Le déchiffrement.

Tableau détaillé des principaux hiéroglyphes. — Tableau des signes plurilitères : 1. Tableau des signes plurilitères (par ordre alphabétique direct). — 2. Tableau des signes plurilitères (par ordre alphabétique inversé).

Analyse sommaire de quelques textes égyptiens : I. Textes hiéroglyphiques (A, Inscriptions d'un obélisque de Thoutmosis IV. — B. Hymne au dieu créateur). II. Texte hiératique (C. Rubrique de papyrus funéraire).

I. Textes hiéroglyphiques. — Textes hiératiques. — III. Textes démotiques.

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

LEXA (FR.)

LA MAGIE DANS L'ÉGYPTE ANTIQUE

2 vol. de texte et un atlas in-4° carré, 1925 (sous presse).

Tome Ier : *Introduction :* La magie est un élément important de chaque civilisation nationale — Définition de la magie — Etendue de la magie — — Origine de la magie.

Le but des ensorcellements : A) Les ensorcellements pour les besoins de la vie terrestre. — B) Les ensorcellements pour les besoins de la vie dans l'autre monde. — C) Les ensorcellements pour les rapports de l'homme avec les dieux et avec les esprits des morts.

Les ressources magiques : 1) Les formules magiques. — 2) Les médicaments magiques, les poissons et les autres ressources matérielles. — 3) Le corps subsidiaire. — 4) Ses amulettes. A : Les amulettes réelles. — B : Les amulettes écrites. — C : Les amulettes nouées. — 5) Les cérémonies magiques (Les prescriptions générales — prescriptions spéciales). — Appendice : Les noms vrais dans la magie égyptienne.

Relation entre magie et religion.

Relation entre magie et science.

La magie dans les belles lettres des anciens Egyptiens.

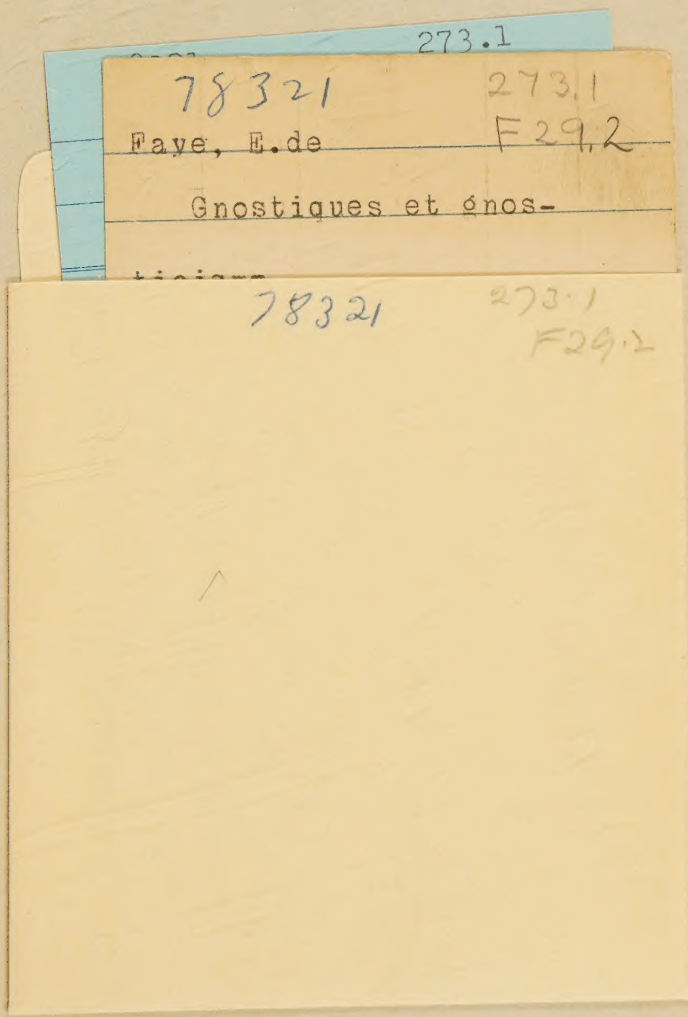
La magie chez les Coptes : 1) Le but des ensorcellements. — 2) Les ressources magiques.

Relation entre la magie égyptienne et la magie grecque à l'époque gréco-romaine.

Tome II, 1) Textes des Pyramides. — 2) Inscriptions des sarcophages du moyen empire. — 3) Livre des morts. — 4) Livre des textes magiques pour la mère et l'enfant. — 5) Papyrus magique Harris. — 6) Les papyrus magiques de Turin. — 7) La stèle Metternich. — 8) Le livre de la défaite d'Apopis. — 9) Les livres médicaux. — 10) La lettre d'un veuf à l'esprit de sa femme. — 11) Les protocoles judiciaires de la révolte du palais contre Ramsès III. — 12) Le récit de la guérison miraculeuse de la princesse Bentres. — 13) La grimoire démotique de Londres et Leyden. — 14) La grimoire démotique du Louvre. — 15) Les formules coptes archaïques dans la grimoire grecque de la Bibliothèque nationale de Paris. — 16) Les papyrus magiques coptes. — 17) Les contes de magiciens dans le papyrus Westcar. — 18) Le conte des deux frères. — 19) Le conte démotique de Stne Khamus. — 20) Le conte démotique de Siousire fils de Setne. — 21) Apophtegmata Patrum Aegyptiorum. — 22) Le combat d'Apa Moïses avec le démon Bes. — 23) La destruction d'un temple païen. — 24) Les actes des apôtres André et Paul. — 25) La vie d'Apa Senoute.

Tome III. Atlas d'environ 60 planches. Tables et index.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.


273.1
78321
273.1
F29.2
Faye, E.de
Gnostiques et gnos-
78321
273.1
F29.2